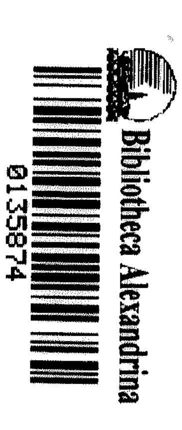
د. محمد مفتاح

التلقي والتأويل

مقاربة نسقية









التلقي والتأويل

* **التلقي والتأويل** (مقاربة نسقية).
* تأليف: محمد مفتاح.
* الطبعة الأولى، 1994.

* الناشر: المركز الثقافي العربي.
* العنوان:

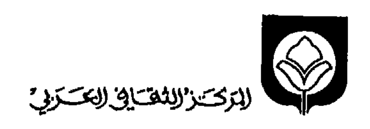
□ بيروت/الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.
* ص.ب/113-5158/* هاتف/343701-352826/* تلكس/NIZAR 23297LE/

□ الدار البيضاء/● 42 الشارع الملكي - الأحباس * ص.ب/4006/* هاتف/307651-303339
● 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * فاكس /305726/.

د. محمد مفتاح

التلقي والتأويل

مقاربة نسقية





استهلال

«وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم. فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم».

ابن رشد: «فصل المقال»، ص 33.

«فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر. فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد، أعني أن تكون متقابلة، كما ظن المتكلمون في هذه المسألة. أعني أن اسم «القدم» و «الحدوث» في العالم بأسره هو من المتقابلة. وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك».

ابن رشد: «فصل المقال»، ص 42



تقديم

هذا الكتاب تعميق للبحث في بعض المسائل التي طرحناها في كتاب **مجهول البيان**. فقد أثرنا هنالك مسألة علاقات الاستعارة والكناية والمجاز المرسل بالمنطق الصوري، ومسألة العلاقة بين الاستعارة وبين قياس التمثيل، ومسألة التأويل وحدوده.

لقد أوحى إلينا بعض أصدقائنا وزملائنا بأن نجذر بعض النتائج التي توصلنا إليها بالتمثيل لها وتوسيعها. وقد اقتنعنا بإِيحَائِهِمْ فتابعنا البحث مؤملين تعزيز تلك النتائج وتعضيدها بطرح مسائل جديدة حتى نحدث دينامية علمية متوخاة من كل بحث علمي جاد، ولبينا إشاراتهم علينا فحللنا أمثلة لم يكن ليتسع لها صدر كتاب **مجهول البيان** الذي كان يتوخى الوصول إلى هدف أساسي، وهو تقديم مقترحات لدراسة الاستعارة في منظور «علم الدلالة المعرفي» بصفة خاصة، وفي منظور «العلم المعرفي» بصفة عامة.

الكتاب الحالي يهدف، إذن، إلى ترسيخ ما ورد في كتاب **مجهول البيان** بطرح فرضية الضرورات البشرية، وإلى توضيح مبادئه الإنسانية الطبيعية والإنسانية «الكونية» الاصطناعية، وإلى الكشف عن غاياته الظاهرة والخفية.

لهذا وضعنا فرضية أصلية اشتققنا منها ثلاث فرضيات: الفرضية الأصلية هي أن الضرورات البشرية من حياة ومماث وما صاحبها وتبعها من سيولة وجنس وتدين وتملك مدار التدافع البشري بوسائله المختلفة، ومنها اللغة.

وأما الفرضيات المشتقة فهي:

- أن الآليات المنطقية والرياضية والتقييسية آليات إنسانية كونية نابعة من الفطريات الإنسانية وكفاياتها التخييلية وتفاعُلاَتِها المحيطية.

● أن تفاعلات الإنسان مع محيطه تحتم على كل ضروب سلوكه اللغوية وغيرها أن تكون مُؤطَّرَةً ومُغَيَّاةً.

● أن ما تغياه مفكرو المغارب إلى منتصف القرن الهجري التاسع من كتاباتهم وتأويلهم هو توحيد الأمة وتوحيد الدولة للقيام بأعباء الجهاد.

لقد اخترنا عينات بلاغية وكلامية وأصولية وشعرية وتصوفية لتصحيح الفرضيات. وقد حللنا العينات في ضوء منهاجية تفاعلية علاقية؛ أي منهاجية بنيوية كشفت عن نوع الآليات التي تحكمت في بناء كل مكتوب على حدة، ومنهاجية نَسَقِيَّة أثبتت التفاعل والتعالق بين المكتوبات المحللة جميعاً.

استندت هذه المنهاجية إلى رؤيا فلسفية ترفض الانفصال المطلق وتبعد الاتصال المطلق وتأخذ بـ «البين بين»؛ وكانت أدوات المنهاجية النظرية والوصفية هي مبادىء نظرية التناسب بما تعنيه من مقايسة واستعارة ومشابهة، ونظرية الشاهد الأمثل في صِيغَتَيْهَا الأصلية والموسعة، ونظرية التداوليات، ونظرية التلقي والتأويل.

هكذا، نقلنا نظرية التناسب من أمثلتها المتداولة في الكتب البلاغية، ومن التعابير المُجْتَزَأة، إلى إثبات التناسب بين أنواع من الخطاب، ومقايسة خطاب على خطاب، وتشبيه خطاب بخطاب. وزحزحنا نظرية الشاهد الأمثل عَنْ علم الدلالة المعجمية لِجَعْلِهَا أداة نظرية ووصفية لإثبات العلاقة بين أنواع من الخطاب في منظور الأمد الطويل. ورصدنا ـ بالتداوليات ـ خصائص كل خطاب وطرق براهينه وأدوات إقناعه وإمتاعه وهيأة المخاطبين به وكيفية تلقيهم إياه. وأبَنَّا ـ بالاعتماد على نظرية التلقي والتأويل ـ أن أسلافنا كانوا يقرأون ويؤولون لا للمتعة وحدها ولا لإثبات مهاراتهم في استنباط القراءات اللامتناهية وإنما كانوا يهدفون بقراءاتهم وتأويلاتهم إلى توجيه التاريخ والمساهمة في صنعه.

لهذا، فإن قارىء هذا الكتاب لن يجد تمرينات تطبيقية لبرنامج تلك النظريات بكل تفاصيله وإنما ما سيعثر عليه هو اتخاذ مبادئها أداة استكشاف لفضاء أرحب وأغنى، هو التحليل الثقافي.

قسمنا فضاء الكتاب إلى ثلاثة أبواب. وقد احتوى كل باب على ثلاثة فصول وعلى خاتمة عامة. وقد أردفنا الأبواب والفصول والخواتم بتذكيرات واقتراحات.

الباب الأول: مبادىء التأويل:

ركزنا فيه ـ بعد التمهيد له بإيضاءات ـ على إبراز بعض مبادىء التأويل من خلال فصوله الثلاثة. وتلك المبادىء معتمدة على آليات منطقية وطبيعية؛ فالآليات المنطقية هي العلائق بين القضايا والتناسب والتصنيف المقولي، والآليات الطبيعية هي التشبيهات والاستعارات والكنايات والتمثيلات.

الباب الثاني: قوانين التأويل:

كشفنا فيه عن قوانين التأويل عبر فصوله الثلاثة، وتلك القوانين مُستقاة من العلائق الرياضية والمنطقية وقياس الشمول، ومن قوانين التأويل العربي في آن واحد.

الباب الثالث: مثالات التأويل:

أبنّا في فصوله الثلاثة على أسس استراتيجية التمثيل ومقاصدها من خلال ضرب المثل بالسلوك الإنساني وبالسلوك الحيواني وبالشجر.

وأما الخواتم فكنا نركب فيها ما نتوصل إليه من نتائج معرفية وسياسية ـ إديولوجية لتحيينها إذا سمحت بذلك الوقائع اليقينية؛ وأهمها: امتزاج البرهان بالبيان وهيمنة هاجس الموافقات؛ وكلتا النتيجتين هي لباب مناقشات الفكر المعاصر.

وقد جعلنا نهاية مطافنا عبارة عن تذكيرات واقتراحات تتوج ما قدمناه خلال البحث.

إن ما أنجز في هذا الكتاب لم يخلق من عدم فقد استوحى من مناهج آعْتَقَدَ أنها تُعِينُهُ على الوصول إلى أهدافه كما أنه استفاد من مجهودات سابقيه، سواء أكانوا من الذين حققوا النصوص التي اعتمد عليها، أو من الذين قدموا أطروحات حول خصائص الثقافة المغربية (المغاربية) في هذه الديار. وقد كان الالتقاء يقع بكيفية طبيعية مع تلك الأطروحات أحياناً، ويقع الابتعاد عنها أحياناً أخرى إما بسبب ضرورات الاختصاص وإما بسبب المفاهيم الموظفة في التحليل وإما بسبب الخلفيات الفلسفية. لذلك راعينا قواعد المباحثة والمناظرة فلم نسلك سبيل السجال العنيف وإنما سلكنا سبيل السجال الذي اضطرتنا إليه الأطروحة اضطراراً، باعتبار أن كل

أطروحة مختلفة، وإن كان اختلافاً جزئياً، مساجلة.

وبعد، فإننا لا ندعي أننا أتينا بفصل المقال في هذه الفصول المعدودات، فهيهات هيهات. ولكننا نرجو أن نكون بِهُدى «**فصل المقال**» اقتدينا. والسلام.

د. محمد مفتاح

الباب الأول

مبادىء التأويل


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تمهيد:

سَنَرى فيما بَعْد أن بعض المؤلفات الكلامية الأصولية صَاغَتْ قوانين وضوابط لحل مشاكل وتوليد مسائل وإنتاج تأويل سليم، وعلينا الآن أن نرى مؤلفات «علم البيان» التي اعتمدت ـ أيضاً ـ على مبادىء وقواعد لفهم كل أنواع المخاطبات، وخصوصاً فهم خطاب القرآن الكريم بالوقوف على لطائف معاني التنزيل، وبمعرفة وجه إعجاز نظمه. إن هذا الوقوف وهذه المعرفة يؤديان إلى الفهم السليم والتأويل الصحيح ويجنبان الفهم السقيم والتأويل الفاسد؛ وما يعلم الوقوف ويعرف إعجاز النظم هو استيعاب المبادىء والقوانين والقواعد «الكونية والإنسانية»، مبادىء وقوانين وقواعد الرياضيات والمنطق.

سنختار نماذج من هذه المؤلفات التي سلكت هذا النهج ونحلل بِنْيَاتِهَا وَوَظَائِفَهَا بعد أن نشير إلى بعض القضايا التي لها ارتباط متين **بالفكرة الموجهة** للتأليف المغربي في المدى الزمني المقترح؛ وهذه القضايا هي: ضبط المفهوم، والمدرسة المغربية والمدرسة الشرقية، وما قبل المفتاح، وما بعد المفتاح.

1 ـ ضبط المفهوم:

يرى متتبع تاريخ البلاغة العربية في المغرب أن التسمية بـ«علم البلاغة» لم تسد إلا في عصور متأخرة باعتبارها علماً شاملاً للعلوم الثلاثة: المعاني والبيان والبديع. لقد أشار ابن خلدون إلى أن الاسم الأول الذي كان متداولاً بين المهمتين هو «البيان» الذي كان ينقسم إلى «علم البلاغة» الباحث في مطابقة الكلام لمقتضى الحال[1]، وإلى «علم البيان» الذي يهتم بالبحث عن الدلالة على اللازم والملزوم مما

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، علم البيان، ط.ث، 1961، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

يجعله يحتوي على الاستعارة والكناية والمجاز المرسل، وإلى «علم البديع» الذي يبحث في وسائل تزيين الكلام وتحسينه.

والمتتبع للكتابات البلاغية في المغرب يجد، حقاً، أن التسمية التي كانت شائعة بين أوساط المهتمين هي اسم «علم البيان». ذلك أن الكتب والمقالات التي وصلتنا للمؤلفين المغاربة تجعلنا نميل إلى هذا الحكم، فالسجلماسي في **المنزع البديع**[2] يستعمل ثلاث تسميات؛ وهي: «علم البيان»، و«صنعة البلاغة»، و«البديع»، إلا أنه غالباً ما يردد في كتابه «علم البيان» و«صنعة البلاغة»، وأما ابن البناء في كتابه: **الروض المريع في صناعة البديع**[3]، فيتحدث عن «البلاغة» وعن «صناعة البديع»، وعن «علم البيان» الذي منه «صناعة البديع». ويرى أن «العلم» أشمل من «الصناعة» لأنه يميز الكليات ويميز الجزئيات وبين جزئيات كلي وجزئيات كلي آخر حتى لا يختلط شيء بشيء. وأما «الصناعة» فتعطي القوانين الكلية التي تنضبط بها الجزئيات؛ وعلى هذا، فإن «علم البيان» أعم من «صنعة البلاغة» و«صناعة البديع»[4]. وقد عنون ابن خلدون ما كتبه عن المسألة بـ«علم البيان». ومن ثمة شاعت التسمية في المغرب بـ«علم البيان» فصار المؤلفون يتداولونها في كتبهم وينص عليها السلاطين في ظهائرهم فأمر بعضهم بتدريس «البيان» بـ«**الإيضاح**» و **المطول**[5].

على أن هذه التسمية لم تكن مستعملة وحدها، ذلك أن الباحث يعثر أيضاً على احتلال «علم البلاغة» موقع «علم البيان» تبعاً لتأثير **مفتاح العلوم** للسكاكي، وخصوصاً تأثير كتابي القزويني **الإيضاح** و **تلخيص المفتاح**، فالقزويني يشير بصراحة إلى أن كتابه **الإيضاح** هو: «كتاب في علم البلاغة وتوابعها»[6]، مسايراً لما ورد لدى البلاغيين العرب من أمثال عبد القاهر الجرجاني. وقد مشى على نهج القزويني سعد الدين التفتازاني.

(2) عنوان الكتاب الكامل هو: المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، لأبي محمد القاسم الأنصاري السجلماسي، تحقيق. د. علال الغازي، مكتبة المعارف، 1980.

(3) **الروض المريع في صناعة البديع**، ابن البناء المراكشي العددي، تحقيق. أذ. رضوان بنشقرون، 1985.

(4) سنرجع إلى هذه القضية في تحليل كتاب الروض المريع.

(5) عبد الرحمن بن زيدان، **إتحاف إعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**، الجزء الثالث، ط. أولى، 1342 هـ/1931 م، ص 213.

(6) الخطيب القزويني، **الإيضاح في علوم البلاغة**، شروح وتعليق وتنقيح محمود عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني.

مهما يكن، فإن التسميات الثلاث: «علم البيان» و«علم البلاغة» و«البديع» كانت شائعة في المشرق وفي المغرب، وتبادلت التسميات الثلاث المواقع بحسب الظروف التعليمية والثقافية والاجتماعية، ولكن هذا التبادل لم يكن إلا في عناوين الكتب، وأما داخلها فكانت تتعايش وتتفاعل وتتداخل. هكذا يجد المهتم «أسرار البلاغة»، ويعثر على «البديع»، ويواجه بـ«البيان والتبيين»، ولكنه يجد في كل كتاب من هذه الكتب حديثاً عن العلوم الثلاثة. إلا أن التسمية بـ«علم البلاغة» فرضت نفسها بعد مجيء كتب القزويني إلى المغرب.

2 ـ المدرسة المغربية والمدرسة الشرقية:

يقدم ابن خلدون شهادة على أن أهل المغرب اختصوا من أصناف «علم البيان» بـ«البديع» وصعب عليهم مأخذ «البلاغة» و«البيان». ولربما كان مستند ابن خلدون في هذا الحكم هو ما وجده في مؤلفات سابقيه ومعاصريه من أهل المغرب (المغربيين والأندلسيين والمصريين والشاميين) ككتاب **العمدة** لابن رشيق الذي جرى عليه كثير من أهل إفريقية والأندلس، و**المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع**، و**الروض المريع في صناعة البديع** و**الإضاءات والإنارات في البديع**، و**إحكام التأسيس في أحكام التجنيس**، و**بديع القرآن**، و**تحرير التَّحْبِير**، و**الوافي في نظم القوافي**، وغيرها.

على أننا نتساءل عما يقصد ابن خلدون بـ«المشرق»، وبـ«المغرب»، وبـ«المشارقة» وبـ«المغاربة»؟ للإجابة عن التساؤل نرجع إلى ما ورد في **المقدمة**، إلا أنها ليس فيها تحديد جغرافي مضبوط للمشرق وللمغرب، وغياب التحديد يوحي إلى الأذهان أن المقصود هو المغرب الأقصى، ويعضد هذا الإيحاء تنصيصه على أهل إفريقية والأندلس. بيد أن ذكر «العجم» الذين هم معظم أهل المشرق[7] يُشَوِّش على هذا التأويل لكلمة «المغرب». وعليه، فقد قابل ابن خلدون بين «أهل المغرب» الذين هم من يتوطن إفريقية والمغرب الأوسط والمغرب الأقصى بالإضافة إلى الأندلس ومصر والشام، وبين «أهل العجم»، ولعل هذا الإمكان يصير احتمالاً إذا لم نقل يقيناً حينما يطلع القارىء على ما ورد من كلام لأبي حامد أحمد بن علي بهاء الدين السبكي المصري (ت 763/1361) في كتابه: **عروس الأفراح في شرح تلخيص**

(7) ابن خلدون، ما سبق.

المفتاح[8]. فقد تحدث فيه عن أهل المشرق الذين لهم اليد الطولى في العلوم «ولا سيما العلوم العقلية والمنطق» كما تحدث عن كتابه الذي جاء واسطة بين مفتاح المشرق ومصباح المغرب»، ويقصد مفتاح العلوم للسكاكي، و **المصباح في اختصار المفتاح** لبدر الدين بن مالك (ت 686 هـ)؛ وعلى أساس هذه التفرقة ذكر من الكتب المشرقية: كتاب **الزهرة والخَرِيدة والأغاني واليتيمة** (. . .) ومن الكتب المغربية **العقد والعمدة وقلائد العقيان** و **الذخيرة** (. . .). هناك مقابلة، إذن، بين «أهل المشرق»، وبين «أهل المغرب»، بين المدرسة العجمية، وبين المدرسة المغربية «العربية».

هناك فرق واضح، بحسب ابن خلدون، بين المدرستين إذ يرى أن المشارقة أقوم على «فن البيان» من المغاربة الذين اختصوا في أصنافه بـ «علم البديع» خاصة فاستفاضوا في الحديث عنه لأسباب ذكرها. إن قول ابن خلدون صحيح في مجمله لا في تفاصيله؛ فمن حيث الإجمال إن الكتب المؤلفة في «فن البيان» قبل ابن خلدون وأثناء حياته يحتل فيها اسم «البديع» وألقابه وأبوابه وأنواعه مكانة مرموقة؛ وأما من حيث التفصيل فإن النماذج التي سنحللها تثبت أن البيانيين المغاربة لهم باع طويل في فن البيان وقوامة عليه.

3 ـ ما قبل «المفتاح»:

لمزيد من توضيح هذا الإشكال، فإننا سنقسم التأليف البياني في المغرب إلى حقبتين متمايزتين: هما ما قبل **مفتاح العلوم**، وما بعد **مفتاح العلوم**. والقدماء أنفسهم من المشارقة والمغاربة أشاروا إلى هذه القسمة، فعبروا بـ «سلف البلاغيين» و بـ «خلف البلاغيين»؛ أي ما قبل السكاكي وما بعده. وهذا التقسيم نفسه يصح في التأليف البلاغي في المغرب. فقد كان **المفتاح** وما أحدثه من تأثير فاصلا بين عهدين. وبحسب ما بأيدينا من مؤلفات مغربية بالمعنى الجغرافي المتقدم، فإن العهد الأول يمكن أن يصنف إلى ثلاثة اتجاهات:

ـ الاتجاه الأول مزج فيه أصحابه أنهاج البلغاء القدماء من مثل الجاحظ وابن المعتز وقدامة بن جعفر وعبد القاهر الجرجاني والحاتمي والزمخشري وغيرهم. ومن

(8) أبو حامد أحمد بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، مصر 1927، ص 5.

ممثلي هذا الاتجاه ابن رشيق، وابن بسام وابن سبع والقاضي عياض[9].

ـ الاتجاه الثاني استثمر فيه أصحابه معارفهم الفلسفية والمنطقية والرياضية والأصولية. ولحسن الحظ، فإن بعض مؤلفات هذا الاتجاه وصلت، لذلك يمكن استخلاص الآليات التي حكمت مؤلفاته وتشخيص الاستراتيجية التي وجهتها، واكتشاف الأهداف التي توختها.

ـ الاتجاه الثالث حاول أن يوفق بين الاتجاهين: الاتجاه البلاغي العربي «الصرف» والاتجاه البلاغي المبني على المعقولات.

4 ـ ما بعد «المفتاح»:

لقد احتل هذا الاتجاه الموفق بين المعقولات والمنقولات الفضاء البياني في مختلف البقاع الإسلامية إلى يومنا هذا. والسكاكي صاحب **المفتاح** (ت 1228/626) هو ناشر هذا الاتجاه. فقد خصص القسم الثالث من كتابه لـ «علم المعاني والبيان والبديع» وتحدث فيه عنها حديثاً جعله مصدراً ومرجعاً للمشارقة وللمغاربة. هكذا اختصره بدر الدين بن مالك (ت 1287/686) في كتاب عنوانه: **المصباح في اختصار المفتاح**، وتناوله القزويني (ت 1338/739) في كتابَيْهِ: **التلخيص و الإيضاح**، ثم شرح مسعود بن عمر التفتازاني (ت 1390/793) **تلخيص المفتاح** في كتابَيْهِ: **المطول على تلخيص المفتاح**، وكتاب: **مختصر المطول**؛ وإلى جانب هذه الكتب هناك **الفوائد الغياثية** لعبد الرحمن بن أحمد الإيجي الشافعي المدعو بالعضد (ت 1355/756)، وحاشية على **المطول** لعلي بن محمد السيد الشريف الجرجاني المشهور بالسيد (ت 1413/816)...

هذه هي أهم الكتب المشرقية التي وصلت إلى المغرب بطرق مختلفة فبدأت تدرس في الأمصار وفي القرى وفي البوادي وبدأت تُرَجَّزُ وتُلَخَّصُ ويحشّى عليها. فقد رجز **المصباح** في اختصار المفتاح المراكشي الأكمه (1404/807) بعنوان: **ترجيز المصباح في اختصار المفتاح**، ولخص **المفتاح** ابن الصباغ المكناسي (ت 1348/749) كما نظم علاقات المجاز[10].

(9) انظر: تقديم كتاب: **التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات**، تأليف أبي المطرف أحمد بن عميرة، تقديم وتحقيق. د. محمد ابن شريفة، دار النجاح، الدار البيضاء، 1991.

(10) هذا التمهيد مأخوذ من بحثنا المنشور في **معلمة المغرب**، عدد 4، مادة «بلاغة» ص 1317-1320. وقد اقتصرنا على ما له اتصال بموضوعنا.

خاتمة:

إن هذا التمهيد يريد أن يقرر ما يلي:

- إن البلاغيين المغاربة اطلعوا كلهم على أغلبية الكتب البيانية المشرقية، سواء أكانت كتب سلف أم كتب خلف.

- إن المجال الجغرافي بخصائصه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية حدد بدرجة كبيرة نوعية المجال الجغرافي البياني المغربي.

- إن بعض البيانيين المغاربة كان على رواية لكتب البلاغة النظرية، وعلى دراية بها، وعلى رواية ودراية بالكتب المنطقية في أصولها وفي شروح وتلاخيص الفلاسفة المسلمين لها، وعلى رواية ودراية بما كانت تتضمنه هذه الكتب من معارف متنوعة، ولذلك حاول ضبط معالم البيان المشرقي واستصلاح أرضه وإزالة الأعشاب والطفيليات بآليات المنطق والرياضيات وبمفاهيمها لتحقيق نوع من «التراضي» على قوانين الكتابة والتأويل.

- إن الاتجاه المشرقي الموفق المدعوم بتحولات اقتصادية وسياسية وثقافية حد من فعالية الاتجاه المنطقي الرياضي ومن انتشاره، وحوله من آليات وضبط لِلظَّواهِرِ وتصنيفها والربط بينها إلى مجرد محفوظات تعليمية مغيبة أبعادها الأنطولوجية والمعرفية الاستكشافية.

سنحلل ثلاثة نماذج من الاتجاه المنطقي الرياضي لنكشف عن استراتيجيتها وأبعادها وراهنيتها، ونتبين - في الوقت نفسه - الخسارة الفادحة التي أصابت الفكر المغربي من تَغَيُّبِهَا.

الفصل الأول

مبادىء الاستدلال

1 ـ التيار البلاغي المنطقي:

لم يبق خافياً على المهتمين أن هناك ما يدعى بمدرسة أندلسية مغربية فلسفية تتجلى في ابن رشد وتلامذته؛ على أن هذه المدرسة لها خصائص تشترك فيها مع المدارس الفلسفية المشرقية، ولها مميزات خاصة بها فرضها المحيط الجغرافي والصيرورة التاريخية والمجتمعية. وقد يبالغ أي باحث إذا جعل بعض تلك المميزات قطيعة أو بمثابة قطيعة. فمما تشترك فيه المدرسة الفلسفية المغربية مع المدارس الفلسفية المشرقية الأخذ بالمنطق الأرسطي، وخصوصاً ما يتعلق منه بنظرية التحديد والقياس وأنواعه وعلائق القضايا. وقد رأى المتمنطقون جميعهم أن القياس المنطقي يؤدي إلى المعرفة اليقينية بعكس القياس الفقهي الذي تنتج عنه معرفة ظنية.

نعم، حُورب ابن رشد وتلامذته في مدة معينة أثناء حكم أبي يعقوب يوسف الموحدي، ولكن ما حورب ـ على الأخص ـ هو الفلسفة التي كانت تخوض في مسائل ميتافيزيقية من مثل قدم العالم، ومسألة العلم الكلي والجزئي... وغيرها من المسائل التي كانت موضع خلاف بين الفلاسفة أنفسهم، ولذلك فإن الممارسة الفلسفية لم تُنْمَحِ نهائياً من الأندلس والمغرب وإنما تشكلت في أنواع خطابية أخرى، أو أدمجت ضمنها، أو وظفت آلياتها كالشأن في التصوف الفلسفي، وفي البلاغة المنطقية، وفي أصول الفقه. وأهم ما بقي من فروع فلسفة أرسطو نشيطاً وفعالاً هو آليات المنطق الصوري المشار إليها آنفاً، على يد مدرسة رشدية نشيطة كانت تتكون من نخبة من المثقفين تداولت تراثها تلميذاً عن شيخ قرابة ثلاثة قرون على أقل تقدير.

لقد تكلم كثير من الباحثين المغاربة على هذه المدرسة الفلسفية المغربية، فمنهم من أطنب، ومنهم من قصر[1]. وسنكتفي باقتباس واحد في هذا المكان؛ يقول د. محمد بنشريفة محقق **التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات** لأبي المطرف أحمد بن عميرة: «فابن عميرة والقرطاجني والسجلماسي وابن البناء يمثلون اتجاهاً جديداً في التأليف البلاغي ويقدمون اجتهاداً خاصاً في التناول، وهم يجمعون بين المأثور البلاغي العربي والتراث اليوناني الأرسطي، وذلك بواسطة الفارابي وابن سينا وابن رشد على وجه الخصوص»[2]، وقد ذكر الأستاذ المحقق أسماء أخرى تنتمي إلى المدرسة نفسها من مثل الشلوبين وابن طملوس وسهل بن مالك وابن القويع وابن رشيد السبتي.

على أن ما نريد أن نركز عليه هو أنه تداخلت عدة أنساق معرفية أساسية في موضوع كتبهم البلاغية أو في آرائهم فيها. فهناك المنطق الصوري، وهناك الأصول، وهناك النحو، وهناك النقد الشعري. وقد امتاز كل من هذه المؤلفات البلاغية بهيمنة نسق عليه من بين الأنساق الأخرى. فقد هيمن النسق الرياضي عند ابن البناء، وخصوصاً مفهوم التناسب. وهيمن توظيف المقولات في كتاب «المنزع البديع» للسجلماسي، وسيطرت نظرية التحديد والقياس في **التنبيهات** لابن عميرة، على أن هناك فرقاً كبيراً بين كتابي ابن البناء والسجلماسي وبين تقييد ابن عميرة، ولهذا، فإن على القارىء أن لا ينتظر من التقييد خطاباً مبوباً متماسك الأجزاء مترابط الصلات، وإنما عليه أن يتوقع وجود جزئيات منطقية تحيل على ثقافة ابن عميرة. لذا، فإنه يمكن تتبع تلك الجزئيات وتجميعها وتصنيفها حتى يتيسر إدماجها ضمن مقولات عامة مع بعض الإضافات اللازمة حتى يمكن سد الثغرات وتتضح المقاصد للقارىء الذي ليس بمتخصص.

2 ـ تداخل الأنساق:

إن تداخل الأنساق وتغليب نسق على آخر هو الذي كان وراء حدة مناقشة ابن عميرة لابن الزملكاني. فقد عالج ابن الزملكاني البلاغة في إطار يتحكم فيه الذوق، ومرونة

---

(1) انظر على الخصوص نحن والتراث لمحمد عابد الجابري. ومقدمات: المنزع البديع، و الروض المريع و التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات.

(2) التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات، ص 9.

اللغة الطبيعية، والقواعد النحوية التي لا تسمو إلى درجة القواعدالمنطقية، وآراء نقاد الأشعار، وبعض القواعد الأصولية. وأما ابن عميرة فكان يرى أن النسق المنطقي لا يعلى عليه. منطلقات الرجلين، إذن، بينها خلاف كبير. ولذلك كانت آراء ابن عميرة فيها تعسف أحياناً كمناقشته لابن الزملكاني في الفرق بين الإثبات بالإسم والفعل. يقول ابن الزملكاني: «الإسم يثبت المعنى للشيء من غير إشعار بتجدده شيئاً فشيئاً بخلاف الفعل الذي فيه هذا الإشعار بالتجدد جزءاً بعد جزء»[3]، ولكن هذا القول لا يرضى عنه ابن عميرة فيقول: «إن هذا الرأي غريب ولا مستند له نعلمه إلا أن يكون قد سمع أن في مقولة أن يفعل وأن ينفعل هذا المعنى من التجدد فحسبه هذا الفعل القسيم للأسماء فذهب في غير طريق وهوت به ريح الغفلة في مكان سحيق»[4]. بعد هذا النقد العنيف بدأ يدفع الحكم الكلي الذي نطق به ابن الزملكاني بتقسيم الاسم إلى جامد ومشتق، وفعل واقع موقع المشتق في الإخبار، والمشتق هو الذي يدل على معنى القيام وعلى الموصوف به ويزيد الفعل الدلالة على زمانه، وهذا ما يدل عليه اللفظ، وأما التجدد فهو دلالة ذهنية. وعلى أساس هذه القسمة: (الدلالة اللفظية والدلالة الذهنية) اعتمد لرفض رأي ابن الزملكاني، وعلى أساس أدلة نقلية أخذها بظاهرها؛ وبالدليلين العقلي والنقلي يصل إلى التأويل الصحيح للآيات القرآنية، ويبعد عنها التأويل الفاسد. ابن الزملكاني يعتمد على الأدوات النحوية في التقسيم وابن عميرة يستند إلى الآليات المنطقية، وهناك خلاف بينهما. وهذا الخلاف بين المنطقي والنحوي لم يتركه ابن عميرة مُخْفًى، إذ آدَّعَى بأن النحوي يهتم بالتراكيب وَيَصِفُهَا دون المعنى، ويحتال لتصحيح الإعراب؛ يقول: «ألا ترى أن النحوي لو قيل له: ما قولك لمن أسمعك هذا الكلام وهو: «رأيت العنقاء قد اختطفت جملاً وابتلعته في الجو» أصواب هو أم خطأ لم يمكنه أن يقول بما هو نحوي إلا أنه صواب إذ لا نظر له إلى معناه من جهة ما يصدق أو يكذب. فكيف يتشبه به من يريد أن يدقق في تفهيم المعاني وتنكير وتقديم وتأخير وغير ذلك من مباحثه في هذا الباب وفي الذي قبله!»[5]، كما يرى أن علم الإعراب وقوانينه هو «مما نسبته إلى مقصود الكلام نسبة الظلال إلى الأجسام»[6].

---

(3) التنبيهات، ص 65.

(4) نفس الشيء.

(5) نفس الكتاب، ص 130.

(6) الشيء نفسه.

باعتماد أدوات للوصف والتفسير مختلفة، فإن الخلاف واقع بين الرجلين لا محالة حتى فيما هو متداول بين عامة الناس من القـواعد. هكـذا خالفـه في رسم المعرفة بأنها: «ما دل على شيء بعينه والنكرة مَـا دل على شيء واحد لا بِعَيْنِهِ» وفي أعـرف المعارف الـذي جعله ابن الزملكـاني المضمر، وفي تعريف «كل» إذا رأى صاحب «التنبيهات» أن وضعها: «شمول المنسوب إليه»، فابن عميرة يعلق على هذا ويقول: «وهي عبارة فاسدة فإن الشمول يقتضي شاملاً ومشتمـلاً عليه فـلا تُحَصِّل عبارته هذا المعنى، وإصلاحه أن يقول: ووضعه لشمول الحكم كل واحد مما ينسب إليه»[7]. يتبين من هذا أن هناك وجهتي نظر مختلفتين: وجهة أهل العربية ووجهة أهل المنطق. وكان ابن عميرة شاعراً باختلاف الوجهتين، يقول: «وربما حكم أهل العربية بكلي ما فإذا وجدوا خارجاً عنه فربما أبقوه تحت ذلك الكلي وقالوا فيه شاذ ونادر وربما احتالوا لوجه إخراجه عنه»[8].

إذا كان ابن عميرة يرى أن القواعد الإعرابية لا تجدي في الكشف عن معاني الكلام وجماله، أو أنها ليست من مسببات جمال الكلام، فإنه لا يقبل أيضاً صنيع نقاد الأشعار وتخريجاتهم للمعاني، ولهذا، فإنه كان ينظر إلى صنيع رمزية الصوت ودلالة الحركات وأنواع مشاكلة الألفاظ لمعانيها أو المطابقـة بين اللفظ والمعنى بكثير من الهزء والسخرية[9]. فهو، إذن، يهزأ من تيار لغوي وأدبي وبلاغي عريق، من أشهر المدافعين عنه ابن جني، وقد كان ابن عميرة يعلم ـ بلا شك ـ ذلك، ولكن الإغراء المنطقي كان مسيطراً عليه ولا يرى بعينه شيئاً غيره.

إن الإغراء المنطقي بتحديداته وأنواع قيـاسه وتـدقيقاتـه في كميات القضـايا وكيفياتها هو الذي كان وراء موقفه الحذر من مفهوم المخالفة الذي لا يأخذ به كثير من الأصوليين أو يستعمل ويهمل بحسب السياق ومقتضيات الأحوال[10]. وقد أشار إلى هذا المفهوم في موضعين، ونبه إلى تداخله مع القضايا المنفية بحيث إن كلاً منهما مخالف وبحيث إن كلاً منهما ينفي مثل حكم المنطوق، ولكن أحدهمـا في محل

---

(7) نفس الكتاب، ص 77.

(8) نفس الكتاب، ص 98.

(9) نفس الكتاب، ص 106، يقول: «. . . وما معنى الضحك ممن قال حركة الباء من برج لارتفاعه وفي بئر لانخفاضه، مع هذه التي غورها في اللهو أبعد، وحظها من السخف أزيد. . .».

(10) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، دار الكتب العلمية. بيروت، 1400 هـ/ 1980 م، ص 93 وما بعدها.

السكوت، وثانيهما يعبر عنه. فإذا قال ابن الزملكاني: «إذا قلت لم يَأْتِنِي القوم كلهم فمن الواجب أن يكون قد أتاك بعضهم»، فإن ابن عميرة يتصدى لهذا القول ويناقشه ويبين خلفياته ومواضعه؛ يقول: «وهذا الوجوب باطل ولا يلزم من نفي الكلية إثبات حكم البعض إلا على النحو المعروف بدليل الخطاب ولا يبلغ أن تسمى دلالته واجبة»[11]، كما ناقشه في تأويله للآية: ﴿إنما يتذكر أولو الألباب﴾ أن المقصود ذم الكفار، ورأى ابن عميرة أن «إنما» (. . .) تقتضي حصر الآخر من جزئي جملتها في الأول فيصح قولك: «كل ذي لب متذكر»، وعند ذلك يصدق ضرورة: «ما ليس بمتذكر فليس بذي لب»، ولا ينبغي أن يقال: «إن ذم الكفار هو كل المقصود»، إنما هو لازم عن منطوق، وهو المعروف في أصول الفقه بمفهوم المخالفة لكنه في أعلى مراتبه إذ هو ضروري اللزوم»[12]. قد يظهر أنَّ في كلام ابن عميرة هذا تناقضاً، فقد قال مرة: إن دليل الخطاب «لا تبلغ أن تسمى دلالته واجبة»، وقال مرة أخرى إن مفهوم المخالفة له مراتب يكون في أعلاها ضروري اللزوم؛ على أنه يفهم من كلامه أن مفهوم المخالفة له طرفان، يكون في أحدهما ضروري اللزوم مثلما ذكر، ويكون في ثانيهما ملغى كمثل حديث القرآن عن الربا إذ لا يلزم من تحريم كثيره تحليل قليله، ويكون ما بين الطرفين مراتب قد يميل بعْضُهَا إلى الإعمال، وقد يميل آخر منها إلى الإهمال، تبعاً لمقتضيات الأحوال أو القرائن الخارجية[13].

3 ـ هيمنة النسق المنطقي لدى ابن عميرة:

لم يقنع النسق النحوي والنسق النقدي والنسق الأصولي ابن عميرة في الوصف وفي التفسير وفي التأويل، ولكنه تبنى النسق المنطقي وغلبه على ما سواه من الأنساق الأخرى، فاستخدم بعض أدواته البرهانية والحجاجية.

ليس كتاب ابن عميرة كتاباً في المنطق، وإنما وظف بعض العناصر من النظرية القياسية الأرسطية مثل التصور والتصديق وعلائق القضايا فيما بينها، سيراً مع ما شاع لدى المناطقة والأصوليين المسلمين[14]. فما استعمله بصفة أساسية، إذن، نظرية التحديد، وعلائق القضايا، أو نظرية القياس.

---

(11) التنبيهات، ص 79.

(12) نفس الكتاب، ص 92.

(13) انظر ص 38 من هذا البحث.

(14) وخصوصاً مؤلفات الغزالي المنطقية والأصولية.

أ ـ نظرية التحديد:

إن إدراك المفرد أو التصور أو التحديد لم يكن شيئاً غير معروف لدى اللغويين والأصوليين والمناطقة المسلمين، فهم كانوا جميعهم يَبْحَثُونَ منذ البداية في الدلالات الإفرادية فيتحدثون عن أقسام الكلمة وخصائص كل قسم، ولكنهم ركزوا على المفرد فتناولوه من حيث أنواع دلالته: دلالة المطابقة، دلالة التضمن، ودلالة الالتزام، ومن حيث مدلولاته: مشترك، ومتواطىء ومترادف. . . وأمَّا مِنْ حيث تعريفه، فحاولوا أن يحددوه تحديداً جامعاً مانعاً واضعين شروطاً وقواعد للتحديد كالكليات الخمس وتراتبها وتعالق مكونات الشجرة الفورفورية؛ ومع أن الأصوليين والبلاغيين والمناطقة المسلمين كانوا على علم بالاعتراضات التي توجه إلى نظرية التعريف الأرسطية والفورفورية فإنها بقيت سائدة في تحديد المفرد تحديداً جامعاً مانعاً أو رسماً، مما أدى إلى البحث في الصفات الذاتية والعرضية الخاصة والعامة. وقد نقلت آليات التعريف بكل إشكالاتها إلى البلاغة العربية كما يظهر في مباحث الكناية والمجاز المرسل والاستعارة. فقد رأى ابن عميرة أن التعريف يقع بذكر الصفات الذاتية و/أو الْعَرَضِيَّة ولكنه يجب ذكر الألصق فالألصق والراسخ ثم الأقل رسوخاً، سواء أكان الحمل مباشراً أو غير مباشر كأن يعبر باللازم عن الملزوم أو بالشامل عن المشتمل عليه، وهكذا، إذا أريد أن يكنى على إنسان فإن الأصوب أن يقال: إهاب الإنسان فثوبه أو برده فقبته فصقعه فناحيته[15].

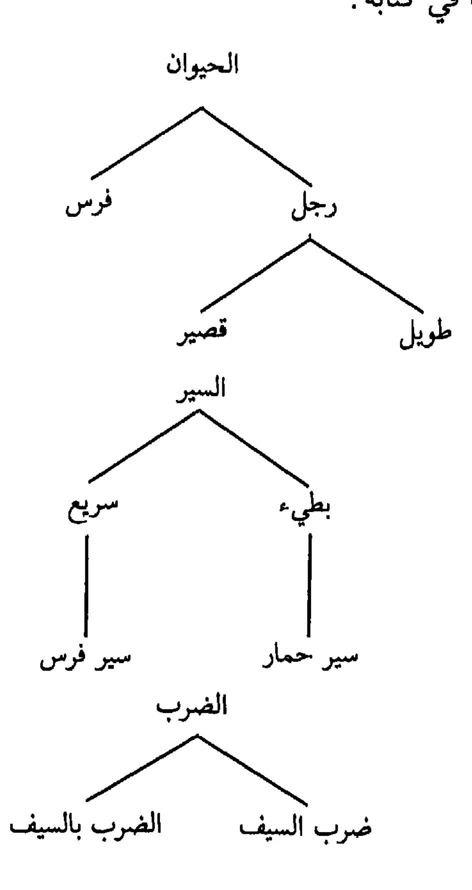
هدف التحديد إدراك ماهية الشيء، ولكن هناك فرقاً بين ماهية الشيء المجردة، وبين ماهية الشيء حين تتقيد بأحد الوجودين الذهني أو الخارجي، فالماهية المجردة لا يبنى عليها حكم أو وصف مثل «الإنسانية» أو «الوحدانية»، فهذه الماهية مجردة من الْغواشِي اللاحقة بها في الذهن أو في الخارج، ولكن الماهية إذا تقيدت تخصصت. وهذا التَّخْصِيصُ هو الذي يجعلها تمتاز من غيرها ويُكوِن لها وجوداً في الخارج، ويضعها هدفاً للتكاليف والأوصاف السالبة والإيجابية. وقد قدم مثالاً فقهياً لهذه الماهية المقيدة؛ قال: «ومنها ماهية تشترط فيها الوحدة من غير تعرض لتجريد أو لخلط، وهذا الأخير هو الذي يجري في استعمال الفقهاء، إذ هو الذي يقع عليه الطلب ويصح وجوده في الخارج، وامتثال الأمر به إذ لا يمكن التعبد إلا به»[16].

---

(15) التنبيهات، ص 56.

(16) التنبيهات، ص 69.

إن الماهيات يمتاز بعضها من بعض بالمقيدات؛ وهكـذا، فإن إسم الجنس يتنوع بالصفات أو بالإضافة ثم تصير الصفة أو المضاف إليه نوعاً بالنسبة إلى الجنس الأعلى، وجنساً بالنسبة إلى ما هو أسفل منها؛ على أن هذا الانقسام بالصفات الذاتية أو الخواص أو بالأعراض العامة أو الخاصة فإنه قد يكون غير متناه؛ ولنقدم بعض الأمثلة التي وردت في كتابه:



اسم الجنس هو المفرد الذي يقع في جواب «ما هو؟». والنوع هو ما يقال في جواب «ما؟»، وإذا لم يكن المطلب ليس بـ«ما هو؟» ولا بـ«ما؟» فإن ما يكون جواباً هو فصل النوع، وحينما يقيد الجنس أو النوع فإن مقابلاتها تنفى، بمعنى أن كلا من القيد المثبت والقيد المنفي ينتميان إلى مقولة واحدة، مثل انتماء: الليل/النهار إلى مقـولـة الـزمـان، ومثـل انتمـاء: شـاعـر/نـاثـر إلى مقـولـة اللغـة، وانتمـاء: الذهاب/الإياب إلى مقولة الحركة؛ وابن عميرة يشير إلى هذا المنحى بقوله: «ونحن

قدمنا أن السؤالات التي تقع عليها هذه الأجوبة لها ينبغي أن تقرن أداتها بالمتقابلين معاً أو بضمير أحدهما، ومن المضحكات أن يقول الرجل: «أزيد شاعر أو مضطجع؟، وفلان قائم أو أسود؟»، فكذلك في هذه الأقاويل إذا ثبتت الصفة الموصوف فالمنفي مقابلها أو مقابلاتها التي يمكن أن تقرنَ بها في السؤال ويطلب علم ما شك فيه منها على التحصيل»[17].

القيود هي التي تقوم بدور أساسي في انقسام الأجناس إلى أنواع وإلى أصناف، ولكن تلك القيود إذا لم تنبن على استقراء تام أو شبه تام فإنها تؤدي إلى خلط مقولي مما يجعلها لا تحقق تصنيف الأشياء والكائنات وتنزيلها منازلها؛ يقول: «ورسم المعرفة بأنها «ما دل على شيء بعينه» والنكرة بـ «ما دل على شيء واحد لا بعينه» فترك في حد المعرفة القيد الذي أتى به في حد النكرة وهو (واحد دل على شيء)، فإن كان فعل ذلك لأجل أعلام الأجناس فدلالة اللفظ فيها على شيء واحد. إذ قولنا «أسامة» إنما هو علم على الماهية المشتركة لأشخاص الأسد وهي وحدانية، وإن كان ذلك لأجل ألفاظ العموم المعرفة كالمشركين فكيف تدخل في هذا الحد، وذلك أنها إذا دخلت فيه صارت تدل على شيء بعينه، وشيء بعينه واحد بالعدد. فلفظة «المشركين» تدل على واحد بالعدد، وليس كذلك»[18].

هكذا، وظف ابن عميرة نظرية التحديد المنطقي بصفاته الذاتية وبصفاته المفارقة التي هي الأعراض العامة والخاصة، وهذه الأعراض العامة والخاصة هي التي تشخص الماهيات وتخصصها وتجعلها عرضة للأوصاف وللتكيف؛ على أن التحديد لا بد أن يسبقه استقراء كلي أو شبه كلي لتبنى عليه القيود المنوعة والمصنفة حتى لا يمكن أن تقع أخطاء في الحدود بين الأشياء والكائنات.

ب ـ العلائق بين القضايا:

بيد أن البحث في المفرد ليس إلا مقدمة ضرورية للبحث في التأليف بين المفردات وما يؤدي إليه هذا التأليف من تضافر القضايا أو تضادها أو تناقضاتها، ولذلك، يجد القارىء في كتاب ابن عميرة مناقشة حادة لتأويل ابن الزملكاني لبعض الآيات القرآنية.

(17) التنبيهات، ص 103.

(18) التنبيهات، ص 67.

القضايا التي نجد لها إشارات في مناقشته نوعان: القضايا الحملية، والقضايا الشرطية.

1 ـ القضايا الحملية:

تحدث عن القضايا الحملية المثبتة، مثل/جاء القوم مجتمعين/، والقضايا الحملية النافية، مثل: /لم يأت القوم مجتمعين/، تحدث عنها حينما تكون مسورة، مثل: /كل الطلبة مجتهدون/، ومهملة، /مثل: /الطلبة مجتهدون/.

والخِلَافُ الذي كان بين الرجلين هو السور الكلي ومجاله، ولذلك ركز عليه ابن عميرة؛ يقول: «فإنه وإن كان الخبر كلياً فليس السور يدل على النسبة لكليته، بل على أن نسبته لكلية المحكوم عليه، وهذا الحكم هو الذي يدل عليه الإيجاب ورفعه هو الذي يدل عليه السلب»[19]. وبتعبير آخر، فالسور الكلي مجاله القضية كلها وليس خاصاً بجزئها الأخير الذي هو المحمول، شأن التسوير شأن النفي حينما يدخل على القضية كلها؛ فالقضية الكلية المثبتة مثل: /كل الطلبة جاءوا/ والقضية السالبة مثل: /لا أحد من الطلبة جاء/. وبناء على قوانين المنطق الصوري كان يناقش آراء ابن الزملكاني ويرفضها؛ ابن الزملكاني يرى أن الإثبات والنفي يقعان على التقييد في حين كان يرى ابن عميرة أنهما يتوجهان إلى الحكم كلية. فإذا قيل: /أتى الطلبة مجتمعين/أو: /لم يأت الطلبة مجتمعين/ فإن الإثبات في القضية الأولى، والسلب في القضية الثانية يتوجهان نحو الاجتماع لا نحو الإتيان فيما يرى ابن الزملكاني. وأما ابن عميرة فكان متيقناً أن الإثبات والسلب يتوجهان إلى الإتيان الاجتماعي.

استناداً إلى المعايير المنطقية يصحح ابن عميرة أخطاء ابن الزملكاني ويمحص مسألة النفي وما يدخل ضمنها من تضاد وتناقض ويبين علاقة هذين المفهومين بمفاهيم أصولية مثل مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب. وهكذا، فإن/أتى الطلبة كلهم إلى الدرس/يناقضها: / بعض الطلبة جاء إلى الدرس/ و / بعض الطلبة لم يأت إلى الدرس /، إذا اجتمعت شروط معروفة. إذ لا يلزم ـ منطقياً ـ من نفي الكلية إثبات حكم في البعض، وإلا كان المتكلم يريد الشيئين في آن واحد، ولا: «يقوم بخاطر عاقل أن يريد الشيئين، وإن أرادهما فإما أن نستحمقه أو أن نكون حمقى معه»[20]؛ على أن الأمر يختلف إذا قيل: / الطلبة كلهم لم يأتوا إلى الدرس / وإنما جاء

(19) التنبيهات، ص 78.

(20) التنبيهات، ص 75.

بعضهم؛ ومع أن ابن عميرة لم يكن واضحاً بما فيه الكفاية في هذه النقطة، فإن قوله في موضع آخر يمكن أن يفهم منه هذا الذي ذهبنا إليه؛ يقول: «المثبتة من القضايا هي الحاكمة بوجود الخبر للمخبر عنه، والنافية هي الرافعة لهذا الحكم، وإنما تسمي نافية ما كان حرف النفي فيها **داخلاً على المخبر عنه مباشراً** إن كان شخصاً كزيد، ومهملاً كالإنسان، فأما المحصورة بكل فعليها يدخل النفي، وهي بمكانها من الاقتران بالمخبر عنه لا بسبيل إلى حصولها في جانب الخبر»[21]؛ وعلى أساس هذا، فإن موقع أداة النفي حاسم في تصنيف دلالات القضايا، وفي نوع العلائق بينها، وفي الاستنباط منها؛ فإذا ما قيل:

/ ما زيد فعل / يعني أن غيره فعل.

/ ما زيداً ضربت / يعني الضرب منك وقع بغير زيد.

ولهذا، فإن/ ما زيداً ضربت / تناقض / ما زيداً ضربت ولا واحداً من الناس /، ولكنها لا تناقض / ما زيداً ضربت / ولكن ضربت أحمد /. كما أن / ما فعل زيد / لا تناقض / فعل محمد /؛ ولعل المثال الذي أتى به ابن عميرة من الحديث يوضح دور موقع النفي؛ يقول: «كل ذلك لم يكن»، فالمخبر عنه في هذا الكلام/ذلك/، «وكل» في دخولها عليه بموضعها، ووقع النفي في جانب الخبر، فلا تسمى القضية في الحقيقة نافية، إذ قوله: «كل ذلك لم يكن» في قوة قولك: «كل ذلك معدوم»[22].

اعتماداً على معايير المنطق الصوري في ضبط السور الكلي ومجاله، وفي تعيين دور موقع النفي في دلالات القضايا وفي علائقها، وفي الاستنباط منها، فإنه نظر بحذر إلى الاستنباط المبني على مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب. ولعلنا نستطيع من خلال ما تقدم وبالبناء عليه أن نصنف مفهوم المخالفة إلى طرفين أقصيين ووسط متردد بينهما:

- **الطرف الأول**: وجوب إلغاء مفهوم المخالفة، مثل /لم يأت الطلبة كلهم إلى الدرس /، فلا يصح من هذا: / أتاني بعضهم /.

- **الوسط المائل إلى الطرف الأول** مثل: / الطلبة كلهم لم يأتوا إلى الدرس / لا يصح: /أتاني بعضهم /.

(21) التنبيهات، ص 82.

(22) نفس ما ذكر.

● **الوسط المائل إلى الطرف الثاني**، مثل/ الطلبة كلهم لم يأتوا إلى الدرس، يصح : أتاني بعضهم.

● **الطرف الثاني**: وجوب إعمال مفهوم المخالفة. مثل /إنما يتذكر أولو الألباب /، ما ليس بذي لب لا يتذكر /.

2 ـ القضايا الشرطية:

هكذا اغتنم ابن عميرة فرصة حديث ابن الزملكاني عن «كل» ليثير مسائل القضايا الحملية المثبتة والمنفية والمسورة والمهملة كما اهتبل ـ أيضاً ـ حديث ابن الزملكاني عن «لو» ليلمح إلى مسائل منطقية لا يدركها إلا المتخصص أو يرجع غير المختص إلى مظانها. وسعياً منا إلى إيضاح تلك التلميحات فإننا سنتعرض بإيجاز إلى القضايا الشرطية المتلازمة والمتعاندة.

أ ـ القضايا الشرطية المتلازمة:

يتحدث ابن سينا في «الشفاء» عن القياس الاستثنائي الذي يتكون «من مقدمة شرطية ومن مقدمة استثنائية هي نفس أحد جزءيها أو مقابله بالنقيض فينتج إما الآخر أو مقابله»[23]، والتمثيل لهذا ما يلي: إذا كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية، لكن الشمس طالعة، إذن الكواكب خفية.

إذا كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية هي المقدمة الشرطية، وأما / لكن الشمس طالعة /، فهي المقدمة الثانية، وهي استثناء من المقدم، وتلزم عنها النتيجة: الكواكب خفية. ويسمى هذا **القانون قانون الوضع**. وهناك قانون آخر ناتج عن الصياغة التالية: / إذا كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية، لكن ليست الكواكب خفية، إذن الشمس ليست بطالعة/ . وقد وقع الاستثناء هنا من التالي مما أدى إلى رفع المقدم. وهذا القانون يسمى **قانون الرفع**، وهذان القانونان معروفان لدى المناطقة المسلمين يتحدثون عنهما في الكتب وفي الأراجيز[24].

وقارىء تعليقات ابن عميرة يجدها ملمحة لما بُسِط في الكتب المختصة. فقد تحدث عن «لو» التي تقع في الماضي الممتنع وتقع في الممكنات وتربط بين جملتين

(23) راجع: ابن سينا، الشفاء: المنطق ـ القياس، راجعه وقدم له د. إبراهيم مذكور بتحقيق سعد زايد، القاهرة. 1964، المقالة الثامنة من الفن الرابع من الجملة الأولى في المنطق، ص 389 وما بعدها.

(24) انظر: السلم المنورق لعبد الرحمن بن محمد الصغير الأخضري، وخصوصاً القياس الاستثنائي.

خبريتين. ويكون الصدق والكذب تابعاً للزوم إحداهما للأخرى أو تخلفها عنها وتشترك في ذلك معها **إذا وإن**؛ «والجملتان المرتبطتان وأشباههما تكونان خبراً واحداً (. . .) والخبر الواحد لا يعلم به نفي شيء آخر أو إثباته حتى يقرنَ بغيره (. . .) وأوجه التوصل بها إلى غيرها أن يكون المقترن بها إحدى جُمْلَتَيْهَا، **إما عين الأولى فيصح عين الثانية، أو مقابل الثانية فيصح مقابل الأولى**»[25]. على أننا نرى في الأمثلة التي أتى بها خلطاً؛ فبعضها يمكن أن يدخل ضمن القضايا الشرطية المتصلة التلازمية، وبعضها يمكن أن يدرج ضمن القضايا الشرطية المنفصلة التعاندية. ولعل القسمة العقلية اضطرته إلى هذا الخلط؛ والقسمة هي:

- الإثبات: /لو قام زيد قمت /.
- نفي المقدم وإثبات التالي: / لو لم يقم زيد قمت /.
- إثبات المقدم ونفي التالي: / لو قام زيد لم أقم /.
- النفي: / لو لم يقم زيد لم أقم /.

وهكذا، فإن /الإثبات /و /النفي / يمكن أن يلحقا بالقضايا الشرطية المتصلة المتلازمة، فالقيام منتف عنهما معاً، والقيام موجود منهما معاً، ولكن الإثبات في اللفظ نفي في المعنى، والنفي في اللفظ إثبات في المعنى.

ب ـ القضايا الشرطية المتعاندة:

هذا التعاند بين التعبير والمعنى، أو بين اللفظ والمعنى يمكن أن يضمهما إلى صنف القضايا الشرطية المنفصلة المتعاندة. ولعل المثالين الواسطتين بين الطرفين يوضحان هذا بدون لبس، وهو ما قاله ابن عميرة: «أثبت في هذين المثالين أن القيام موجود ممن نفي عنه لفظاً منتف ممن أثبت له لفظاً (. . .) وهذا المتكلم بهذين المثالين جعل **التعاند** بين القيامين بحيث لا يجتمع قيام زيد وقيامه. فإذا علمنا من طريق آخر أن زيداً قام علمنا أن المتكلم لم يقم، وإذا علمنا مقابل الجملة الثانية، وهو قيام المتكلم علمنا بذلك مقابل الأولى، وهو أن زيداً لم يقم»[26]، وليس بين هذه الأمثلة وبين أمثلة القياس الشرطي المنفصل المتداولة في الكتب من فرق من حيث الدلالة فكما هو معلوم، فإن القضية الشرطية المنفصلة إما مانعة الجمع والخلو، أو

(25) التنبيهات، ص 104.

(26) التنبيهات، ص 104.

مانعة الجمع فقط، أو مانعة الخلو فقط[27]. وأمثلتها على الترتيب هي: العدد إما زوج وإما مفرد، وهذا الشيء إما أن يكون حجراً أو شجراً، وزيد إما أن يكون في البحر وإما ألا يغرق.

إن الفرق بين أمثلة اللغة الطبيعية التي أتى بها ابن الزملكاني وبين الأمثلة التي صاغها المناطقة في القياس الشرطي يمكن أن يزول حينما يقدر ما أضمر في القياس الاستثنائي الشرطي، وقد أشار ابن عميرة إلى هذا في المثال التالي: «لو كان فلان عزيزاً لمنع أعنة الخيل جاره، أو جواداً لشب لساري الليل ناره»، لكنه ما منع ولا شب فثبت بذلك مقابل ما وضع، وهو البخل والذلة»[28].

في ضوء هذا، هل يمكن صياغة الأمثلة الطبيعية المذكورة صياغة قياس استثنائي لإزالة الإضمار عنها؟ فلنحاول:

- لو قام زيد قمت، لكن لم أقم، إذن زيد لم يقم.
- لو لم يقم زيد قمت، لكن لم أقم، إذن زيد قام.
- لو قام زيد لم أقم، لكن قمت، إذن زيد لم يقم.
- لو لم يقم زيد لم أقم، لكن زيد قام، إذن قمت.

3 ـ القضايا المقترنة:

أشار ابن عميرة مرات عديدة إلى بعض آليات القياس الاقتراني، ولكنه لم يذكر نوعي المقدمتين ولا تسميتي الحدين ولا هيأة التأليف التي تسمى شكلاً، فضلاً عن أن يذكر الأشكال وأضربها وشروطها وما ينتج منها وما لا ينتج، وعذره ـ كما قدمنا ـ **أن كتابه ليس كتاب منطق، وإنما كان يَسْتَوْحِي من بعض آليات المنطق ليحلل في ضوئها بعض التعابير اللغوية**. هكذا، يجده القارىء يقف على البيتين التاليين:

● أَبَيْنَ فَمَا يَزُرْنَ سِوَى كَرِيمٍ   وحَسْبُكَ أَنْ يَزُرْنَ أَبَا سَعِيدِ

■ متى تَخْلُو كَرِيمٌ مِنْ تَمِيمٍ   ومَسْلَمَةُ بْنُ عَمْرٍو مِنْ تَمِيمِ

فالبيت الأول يمكن أن يرد إلى القياس التالي:

---

(27) انظر: حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، 1991، ففيه تفصيل لكثير ما ذكر.

(28) التنبيهات، ص 114.

أبين أن يزرن سوى كريم، واكتفين بزيارة أبي سعيد، فحصل من هَذا: أنه كريم.

والبيت الثاني يمكن أن يرد إلى القياس التالي:

مسلمة من بني تميم، ومسلم كريم، فتميم لا تخلو من كريم. ويرى أن البيت الأول كانَ كرم الممدوح فيه نتيجة، وفي الثاني مقدمة، فالأول أولى بالكناية[29].

وفي سياق الإشارة إلى القياس الاقتراني تحدث عما يسمى «**بالضمير**»، وهو قياس تحذف فيه بعض مقدماته أو نتيجته للعلم بها، وإن لم يفصل أيضاً. وَقَدْ قدم أمثلة متداولة في هذا الشأن: / النبيذ مسكر فهو حرام /. فقد أضمر / وكل مسكر حرام /، و / العالم سكون فهو محدث /. فقد أضمر / وكل مكون محدث.

4 ـ قياس التمثيل:

ومع أن معايير قياس المنطق الأرسطي كانت مهيمنة عليه لنتائجها القطعية، فإن التراث البلاغي الفلسفي، والتراث البلاغي الأدبي، وشيوع أصول الفقه جعلته يهتم بالقياس الأصولي وإن كانت غلبة الظن أساس أحكامه. **وهذا التعميم لآلية المقايسة جعله يتفطن إلى أنها آلية ذهنية إنسانية توظف للربط بين الظواهر والأفعال والأحداث، ولذلك، هناك أقيسة في الفقه، وأقيسة في النحو، وأقيسة في البلاغة وأقيسة في الأشعار**؛ فقد يقاس فرع فقهي على أصل نحوي لاستنباط حكم شرعي، وقد يحصل العكس، والضابط هو قياس المجهول على المعلوم، أو الغائب على الشاهد بشرط وجود «جسر» رابط يكون عبارة عن: حد أوسط، أو علة، أو جامع؛ يقول: «فشأن الأقيسة الشعرية فما فوقها أن يكون الانتقال بها من الأعرف إلى الأخفى»[30].

على أنه إذا كانت الآلية واحدة، فإن المقدمات التي يستند إليها كل قياس تختلف، وعلى أساس المقدمات فإن الحجة تصنف إلى خمسة أصناف؛ وهي: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة. ومقدمات البرهان اليَقِينِيَّةُ هي: الأوليات والمشاهدات والمجربات والمتواترات والحدسيات والمحسوسات؛ ومقدمات الجدل مشهورة لا مسلمة عند الناس أو الخصمين؛ ومقدمات الخطابة

(29) التنبيهات، ص 57.

(30) التنبيهات، ص 135، 124.

مقبولة من شخص معتقد فيه أو مظنونة، ومقدمات الشعر مقبولة متخيلة تنبسط منها النفس أو تنقبض، ومقدمات المغالطة كاذبة شبيهة بالحق أو بالمشهور أو من مقدمات توهمية كاذبة[31].

ابن عميرة كان يستحضر في ذهنه هذه الأدبيات المتعلقة بتراتب الحجة وسلم قيمها، ولذلك، لـم تقنعه الأدلة النحوية والبلاغية والنقدية والشعرية. فلما تحدث ابن الزملكاني عن «علم الإعراب وما يجب أن يراعى في الأقوال الخبرية والشرطية (. . .) إلى غير ذلك مما نسبته إلى مقصود الكلام نسبة الظلال إلى الأجسام وما هو فيها إلا كمن ادعى صنعة ضرب السيوف فأضرب صفحاً عَنِ الحديد ومعرفة جوهره ووجهة إثارته من معدنه والتفطن لمادته وتقريرها وصورته وتسويتها، وأخذ يفتن في الحديث عما عدا ذلك من صقل متن وإمهاء غرب وإصلاح حلية معتمداً في ذلك أو في أكثره على رائد فكره وربما كذبه وشهادة ذوقه على ما مجه واستعذبه»[32]، كما أن البلاغة اختلطت بالشعر، و«الأشعار مبنية على الخيالات الكاذبة»[33]، ونقاد الأشعار «إذا لاح لهم معنى كان أعم دلالة وأبلغ صفة حملوا اللفظ عليه».

4ـ مشروع ابن عميرة:

لقد كان ابن عميرة يغتاظ حينما كان يرى أن ابن الزملكـاني يستشهد بشعـر امرىء القيس وبشعر الفرزدق وبشعر بشار إلى جانب الآيات القرآنية؛ يقول: «فما من شيء من الكلام ادعى حسنه وأتى عليه بمثال من الكتاب العزيز إلا جاء عليه بشاهد من الشعر أو من الكلام في معرض واحد على مساق متشابه»[34]. أو يعقب على ذلك بقوله: «ولله ولكلامه المثل الأعلى»؛ كما أنه كان يرفض تأويـلات ابن الزملكـاني بتهكم، ويصفها بأشنع الصفات فهي متهافتة وركيكة، وفيها تجاسر على الدين، وفيها شناعة يتعاظم ذكرها، وهي تملأ الفم وتسفك الدم، بل هي إبطال للنص أكثر مما هي تأويل[35]؛ وأسباب هذه الشناعات كلها هي الجهل بمعايير العلم اليقيني.

إن الرهان الحقيقي الذي كان يسعى ابن عميرة لكسبه وحث الناس عليه هو

---

(31) انظر: السلم المنورق.: «أقسام الحجة»، والقسم الأخير من إيساغوجي للأبهري

(32) التنبيهات، ص 108.

(33) التنبيهات، ص 108.

(34) التنبيهات، ص 136.

(35) انظر في هذه الأوصاف، ص 131,106,80,79,73,66,64.

المعايير العلميـة المعتمدة على المقـدمات البـرهانيـة، وفي أضعف الأحوال على المقدمات الجدلية والخطابية، وكل ذلك لضبط التأويل ومحاولة صياغة معايير له حتى لا يقال في القرآن بغير علم، وحتى لا تبطل الأدلة فيقع التشغيب واختـلاف الآراء وتكون هناك فتنة ويكون الدين لغير الله.

محـاولـة ابن عميـرة ليست منـطقيـة مجـردة، فلو أراد ذلـك لجـرد قلمـه لتـأليف كتـاب في المنـطق، ولمـا اكتفى بتلك الإشـارات العـابـرة التي لا تغني عن أرجوزة الأبهري فضلاً عن مؤلفات ابن سينا والغزالي، وإنما كان يهدف إلى إثارة الانتباه إلى الأخـطاء القاتلة التي يقع فيها المؤلف أو المؤوِّل الذي لم يلم بمبادىء المنطق.

5 ـ مقاييسه:

لهذه الغايات كلها، أراد ابن عميرة أن يرجع الأمر إلى نصابه وأن يقدم مقاييس ومعايير تعصم من الخطأ.

● **أول هذه المقاييس** أن الدلالة الصريحة مقدمة على الـدلالة المفهـومية؛ يقول: «ليست تبلغ هذه الدلالة المفهومية أن تبدل دلالة التصْريح معها، وإنما هي صرف عن الظاهر بصارف ما، فإذا كان في القول ما ينفي الصارف فلا وجه لبقاء تلك قائمة على مدلولها»[35].

● **وثاني المقاييس** هو سَلَّمِيَّةُ الدلالة، إذ الدلالة ليست منحصـرة في هـذين القطبين: الصريحة/المفهومية أو الإيمائية وما إلى ذلك، وإنما بينهما مراتب، والقول بالمرتبيـة يؤدي إلى سلمين من القيم؛ أحدهمـا تفضيلي، وثانيهمـا غير تفضيلي؛ فالتفضيلي مثل:

أنا أقمت زيداً ←	← اقتضت هذه الدلالة أن المخبر عنه اختص بالمخبر وحده.
إنما زيد قائم ←	← أفاد وجود القيام له واختصاصه به.
زيد قائم ←	← يعطي وجود القيام لزيد من غير زيادة.

وأما غير التفضيلي فهو يجعل استعمال صيغ التفضيل غير مقبول؛ وعليه، فإنه لا حاجة أن يقال هذا أبلغ وهذا أعم، وكذلك، إذا قيل: «يحتمل اللفظ هذا ويحتمل

(36) التنبيهات، ص 94.

كذا فلا إنكار إذا كان اللفظ يقبل الاحتمالين، وأما أن يقال هذا هو الأولى، وهذا هو الأصوب أو الأصح لأن يكون المعنى أعم أو الدلالة على أشياء أكثر أو ما يشبه هذا فلا يصح»[37]، وهو بهذا القول يستغل الوسط المحايد الذي يكون بين الحدين المتضادين اللذين يكون بينهما «غاية الخلاف»فغاية الخلاف هذه|هي تلك المسافة الموجودة بين الطرفين يكون ما بَيْنَهُمَا على درجة واحدة؛ فإذا كان هناك متقابلان، وليكونا: أحمر/أصفر، فإن غاية الخلاف بينهما هي أفراد الألوان الأخرى، ولا يكون مبدئياً في هذه الحال تفضيل لون على آخر. وهذا الملمح هو ما عناه الشاطبي بقوله: «إن المراتب وإن تفاوتت لا يلزم من تفاوتها نقيض ولا ضد»[38]، وهو ما عناه أيضاً حين لم يُجِزِ التفاضل بين الأنبياء.

● **وثالث المقاييس** أن الدلالة المفهومية مقدمة على الدلالة الصريحة إذا كانت هذه مما لايقبلها العقل والنقل، كما هو الشأن في كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فإذا ما قبلت على ظاهرها فإنها قد تؤدي إلى ما لا تقبله العقول ولا النقول.

● **ورابع المقاييس** أن المذكور مقدم على المقدر، أي أن ما يسمع وما يكتب هو المرجع للأخذ بمعناه على ما يقدر. وتوظيفاً لهذا المِقْيَاس، فإنه لم يقبل تخريج ابن الزملكاني للسلامين: سلام إبراهيم وسلام الملائكة، والحكم بأن سلام إبراهيم أبلغ من سلام الملائكة. فهذا الحكم - في نظره - لا يعتمد على أي أساس، إذ يمكن أن يوجه بالأسئلة التالية: «هل هذا المنطوق به المسموع بالصوت والحروف؟ فقد تساوى السلامان في الحدوث، بل سلام الملائكة أسبق؛ وإن أراد بالسلام الذي هو من جنس كلام النفس، فقد تساويا أيضاً في المشعر بحدوثهما. إذ لا إعراب هنالك، إنما الإعراب الألفاظ المسموعة أو المكتوبة، فالحكم فيها واحد»[39]. كما أنه يرى أن القضية تكون نافية إذا كان معها حرف النفي لا بأن يقدر أنها تدل على نفي؛ وعليه، فأن كثيراً من الآيات القرآنية والتعابير اللغوية يجب أن يؤخذ بصريح لفظها وأن لا يزاد عليه.

● **وخامس المقاييس** هو غائية الخطاب؛ ذلك أن الآيات القرآنية وكل التعبيرات الموجهة من قبل مُخَاطِبٍ لِمُخَاطِب تأتي لفائدة يصدر عنها فعل أو رد فعل،

(37) التنبيهات، ص 132.

(38) الموافقات للشاطبي (ج:2، ص 35).

(39) التنبيهات، ص 73.66.

وليست تذكرة بأمر معلوم وخطاباً في غير فائدة، وفي هذا الصدد يدخل السؤال، **فهو** يكون - في الأصل - **لتحصيل علم ما لم يعلم على التحصيل**. وعلى أساس هذا المبدأ ينبني طرفان وواسطة.

الطرف الأول: ما علم على التحصيل لا يسأل عنه.

الواسطة الأولى: ما علم على غير التحصيل يسأل عنه.

الواسطة الثانية: ما جهل على غير إطلاق يسأل عنه.

الطرف الثاني: ما جهل بإطلاق لا يسأل عنه.

وهذه المقاييس وراءها قانونان متكاملان: أحدهما صناعي، وثانيهما طبيعي؛ فأما الصناعي فهو القانون المنطقي بما يقتضيه من تحديد للمفردات ومن شروط في كيفية تأليفها والاستنتاج منها بدون اللجوء إلى التقدير ما عدا في القياس «المضمر» و«الرأي» و«الدليل» و«العلامة»[40]. . واعتماداً على هذه القوانين صحح كثيراً من الأخطاء التي ارتكبها ابن الزملكاني. وأما القانون الطبيعي فهو المصوغة في ضوئه التعابير اللغوية التي تلبي حاجات الإنسان في المجتمع وتربط الصلات بينه وبين باقي مظاهر الطبيعة.

6 ـ المعايير والجمال:

في ضوء هذين القانونين يتساءل الباحث في البلاغة عن التأثير الذي أحدثه هذا الاتجاه فيها. فهل مكن الشاعر أو شجعه على الانطلاق في أجواء حرية التعبير لخلق علاقات جديدة بين أشياء الكون وبينها وبين الإنسان؟ أو قيده بمعايير صارمة كانت تهدف إلى كبح جماح الشاعر أو الناثر لئلا يذهب بعيداً في تأويل مظاهر الكون كما حاول أن يكبح جماح مؤول القرآن؟ للإجابة عَنْ هذا السؤال، علينا أن نتتبع آراءه ونصنفها حتى يتبين لنا مقدار فائدة هذا الاتجاه في الإبداع أو في الجناية عليه.

انطلق ابن عميرة من المبدأ المعروف لدى البلاغيين العرب، وهو أن المجاز أبلغ من الحقيقة؛ فإذا استعمل اللفظ على وضعه الأصلي فهو الحقيقة، وإن استعمل على غير وضعه الأصلي فذلك هو المجاز. والقول يكتسب رونقاً إذا استعمل على غير وضعه الأصلي ولكن مع تعيين الدلالة، ومع نسق التخييل إن كان شعرياً؛ وهذان

(40) عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، الطبعة الرابعة، الكويت، 1977، ص 222-225.

الشرطان هما ما ألح عليهما ابن عميرة وردهما: الدلالة الأليفة/الغريبة.

المجاز هو والد الخيالات الشعرية، والخيالات الشعرية تقوم على التبدل؛ أي إحلال كلمة محل أخرى، أو «أن يجعل الشيء غيره»[41]. ولكن «**لا بـد من نسبة ظاهرة توجب هذا الجعل**»[42]، وتقوم على أساس مقدرة الشاعر التخيلية، فقد يأتي بتخييلات حسنة، وقد يأتي بتخييـلات فاسـدة. ومهما يكن فـإن الشعر مبني على الخيالات الكاذبة.

وقد وظف ابن عميرة مفهومين أساسيين انتقاهما من البلاغة الفلسفيـة هما: **التبديل و التناسب**؛ واعتماداً على هذين المفهومين رفض كثيـراً من تقسيمات ابن الزملكاني وتأويلاته المعتمدة على قوانين النحو. وهكذا، فإنه لا يحتاج إلى قسمة الاستعارة إلى ضربين كما أن الحاجة ليست ماسة إلى «**التمثيل**»، فهو «قسم لا معنى له ولا زيادة فيه على ما تقدم»[43]، كما أنه رفض القسم الذي سماه ابن الزملكاني بالفن الرابع أي: «**المجاز الإسنادي**»[44]، فابن عميرة يرى أن ليس هناك فرق بين تركيب «نهارك صائم» و«ليلك قائم» و«المجـد بين برديـه» و«الحمد في ثـوبيه»، ولذلك، فهو يقول: «وأي فرق بيـن أن ينسب المجد إلى بردي الممدوح والشرف إلى قبته وأن ينسب الصوم إلى نهاره والقيام إلى ليله»، كمـا أن ما دعي عنـد كثير من البلاغيين العرب بـ«التشبيه البليغ يجعله ابن عميرة من الاستعارة، إذ لا فرق بين: «رأيت أسداً»، و«زيد أسد»، فهذان التركيبان ضرب واحد. يقول: «والتشبيه يجري مجرى الاستعارة، والفرق بينهما أن الاستعارة المذكورة ها هنا تجعل الشيء غيره والتشبيه يحكم به على الشيء أنه كغيره لا أنه غيره»[46].

إن ما أبقى ابن عميرة من أقسام البلاغة قسمان كبيران؛ أولهما: الاستعارة بما تحتويه من تشبيه وتمثيل، وثانيهما الكناية؛ فعن طـريق الاستعارة يتجـاوز الشاعـر المألوف ويضفي على الأشياء غير المتنفسة أفعالاً وأقوالاً يـحاكي بها ذوات الأنفس؛ على أن هذا الإضفاء يجب أن تراعى فيه النسبـة الظاهـرة، إذ كلما ازداد التشبيـه

---

(41) التنبيهات، ص 134.

(42) نفس ما ذكر.

(43) التنبيهات، ص 62.

(44) التنبيهات، ص 132.

(45) التنبيهات، ص 133.

(46) التنبيهات، ص 59-60.

وضوحاً كان أجود وأحسن، وكلما كان أقرب كان أسرع إلى الفهم مثل: تشبيه الشاعر الأصابع بالأغصان، والعناب بأطراف مخضوبة بعكس ما لو كان شبه أصابع الراحة بالأشجار وأصابع راحته ببستان. وعن طريق الكناية يلجأ إلى اللزوم والتلازم بدلاً من نسبة الشيء إلى ذات الموصوف. وهذه العملية تربط بين الظواهر والكائنات والأشياء. والآليتان كلتاهما تؤديان عملية الربط والتعليق والتوصيل، ولكن الاستعارة تؤديها بالمشابهة أو المماثلة، والكناية تؤديها عن طريق المجاورة والإضافة. والآليتان كلتاهما أداتان من أدوات الحمل الأساسية، فهما، إذن، رسوم لموضوع ما.

هكذا حافظ ابن عميرة على المنطلقات البلاغية الأصيلة لتحافظ البلاغة ـ بدورها ـ على الوظائف التي أنشئت لأجلها، وهي التواصل والإقناع والإمتاع. ومراعاة لهذه الوظائف يعرفها بأنها: «صناعة تفيد قوة الإفهام على ما يريده الإنسان أو يراد منه بتمكن من إيقاع التصديق به وإذعان النفس له»[47]، ولتحقيق هذه الوظائف لا بد من توفر أركان ثلاثة: مخاطِب ومخاطَب ومقتضيات أحوال؛ فعلى المخاطِب أن تكون مقدماته مقبولة أو مظنونة إن كانت نثراً، وأن تكون مقبولة متخيلة تنبسط منها النفس أو تنقبض إنْ كانَتْ شِعْراً؛ ومهما كان نوع المقدمات فإنه يجب أن تراعى العلائق الظاهرة أو الشبيهة بالظاهرة والتناسب الجمالي الذي يقوم على المشاكلة والمخالفة بين الألفاظ، وأن يقدم له بذلك كله ما فيه فائدة. وأما المخاطب فهو الهدف المتوخى من الفعل البلاغي، ولذلك، فإن المخاطب يكيف استراتيجيته حتى يمكن أن يفهمه ويصدقه ويقتنع به لتحقيق أهداف وغايات كثيرة، منها «تحقيق العقائد الإلهية، ومنها بيان الحق في غيرها، ومنها تمكين الانفعالات النفسية والإعراض والتشجيع والتحذير وتكون في مدح وذم وشكاية واعتذار وإذن ومنع . . . واستدعاء المخاطب إلى فضل تأمل وزيادة تفهم. . .»[48]؛ وأما مقتضيات الأحوال فهي أساس مشروع ابن عميرة البلاغي الذي يهدف إلى تحقيق وظائف دينية ودنيوية.

٦ ـ *آفـاق:*

يستنتج قارىء ما تقدم، وقارى تقييد ابن عميرة، أن اختلاف المنطلقات النظرية وأنساقها تؤدي إلى سوء التفاهم بين المتناظرين، إذ كل منهم يحاول أن يجذب مناظره إلى مجاله. ولذلك، فإن الجاذب كثيراً ما يقترف مغالطات فيحرف كلم

(47) التنبيهات، ص 113.

(48) التنبيهات، ص 114.

خصمه عن مواضعه ويوجهه توجيهاً يخدم استراتيجيته لتحقيق الغلبة والظهور. وهكذا، فإن تعقب ابن عميرة لابن الزملكاني لم يخل من تعسف أحياناً، إذ حكم المعايير المنطقية في كتاب شخص مبني على أسس «البلاغة النحوية»، و«نقد الأشعار» وبعض المفاهيم الأصولية.

إن رهان ابن عميرة كان ذا طبيعة مزدوجة؛ كان الرهان الأول هو تَقْنِينُ التأويل وخصوصاً تأويل القرآن حتى لا يقال فيه بغير علم، وحتى لا توجه أدلته لخدمة معتقدات ضالة كما كان الشأن لدى بعض الطوائف المشرقية. وكان ابن عميرة في رهانه هذا يسير في ركاب ابن رشد الذي وضع بعض القوانين التأويلية، وخصوصاً في كتابيه **فصل المقال** و **الكشف عن مناهج الأدلة**، كما سار في هذا الركاب ابن خلدون وابن الخطيب والشاطبي وغيرهم، وكانوا يهدفون جميعاً إلى توحيد كلمة الأمة وقوة الدولة للقيام بأعباء الجهاد وتحقيق مصالح المسلمين.

وأما الرهان الثاني فكان صياغة قواعد بلاغية مختصرة يمكن أن تتعلم وتعلم لحوك خطاب فعال يمكن أن يحقق وظائفه الدينية مثل الدفاع عن العقائد الدينية والوظائف الدنيوية المتعددة.

ما يثيره تقييد ابن عميرة من قضايا لا يزال حديث الساعة. فتداخل الأنساق النظرية وآفاقه وحدوده يشغل بال الإيبستمولوجيين، والتأويلية الحديثة ونظرية التلقي تتوالى فيها الدراسات والملتقيات، وفعالية الخطاب تشغل بال اللسانيين وفلاسفة اللغة وعلماء النفس والإعلاميين.



الفصل الثاني

مَبَادِىء التناسب

1 ـ مقاصِدُ ابن البناء:

لعل القارىء المهتم لكتب البلاغة في الغَرْبِ الإسلامي، وخصوصاً كتب الاتجاه الذي كان ملماً بالمنطق والرياضيات، يرى حرصاً شديداً فيها على توظيف الآليات المنطقية والرياضية مما يجعله يتساءل عن الغايات التي تكمن وراء هذا التيار. وقد ذكر هذا الاتجاه بعض أهدافه، ولكنه أضمر بعضها ومن بين كتب هذا الاتجاه **الروض المريع في صناعة البديع** لابن البناء المراكشي العددي.

لقد أعلن ابن البناء بعض أهدافه لتأليف كتابه، وهي تقوية المنة لفهم الكتاب والسنة، وفهم المخاطبات كلها، وتقريب أصول صناعة البديع وضبطها وتنظيمها، وقد أشار في موضع من كتابه إلى هذه الأغراض؛ يقول: «وبهذا الذين ذكرنا في هذا الكتاب يعرف التفاضل في البلاغة والفصاحة، وهو قدر كاف في فهم ذلك في كتاب الله وسنة نبيه وفي المخاطبات كلها (. . .)»[1]. ويقول: «وبعد، فغرضي أن أقرب في هذا الكتاب من أصول صناعة البديع ومن أساليبها البلاغية ووجوه التفريع تقريباً غير مخل (. . .)»[2]. ويقول: «وقد تلتف أقسام البديع بعضها ببعض فتتراكب وتتداخل (. . .) ولأجل ذلك يختلف أهل هذه الصناعة في الأمثلة الجزئية فيضعها بعضهم في قسم ويضعها آخرون في قسم آخر كما يختلفون أيضاً في أسامي الأقسام وفي عددها وفي تفاصيلها (. . .) وفي ذلك وقع بين أهل هذه الصناعة التخالف وعرض في كثير من أسمائها الاشتراك والترادف(. . .) ولأجل ما قلناه هنا ضبطناها

---

(1) الروض المريع ص 174.

(2) الروض المريع، ص 69.

نحن في هذا الكتاب على هذا النحو الذي فيه من الضبط»[3].

كيف استطاع ابن البناء أن يضبطها؟ لقد سلك طريقة الاستنتاج بعدما تبين له أن طريقة الاستقراء هي التي وراء الاختلاف الموجود في الكتب البلاغية السابقة؛ يقول بصدد الطريقة الاستقرائية: «وإذا تبين أن المعاني قد تكون مواجهة نحو الغرض، والأغراض لا تنحصر، فتقسيم الصناعة بحسب الأغراض غير منحصر من جهة المعنى. وقد يمكن الحصر من جهة العبارة باللفظ، فلذلك أهل صناعة البديع حصروها بالاستقراء من جهة عارض اللفظ إلى أقسام سموها بأسماء، وبينهم في ذلك اختلاف»[4]؛ وإذا أدت الطريقة الاستقرائية إلى الاختلاف في الأمثلة الجزئية وفي أساميها وفي عددها وفي مواقعها وفي اختلاف العبارة عنها فإن الطَّرِيقَةَ الاستنتاجية تفرض نفسها وإن كانت لا تمنع من الاختلاف في العبارات.. وهكذا، فإنه وضع استنتاجين كبيرين؛ أولهما: أقسام اللفظ من جهة مواجهة المعنى نحو الغرض المقصود، وثانيهما: أقسام اللفظ من جهة دلالته على المعنى. وأولهما يتفرع إلى أربعة أصول، وهي: الخروج من شيء إلى شيء، وتشبيه شيء بشيء، وتبديل شيء بشيء، وتفصيل شيء بشيء. وأما ثانيهما فهو يتفرع إلى الإيجاز والاختصار، وإلى الإكثار وإلى التكرير.

لكن هذه الطريقة الاستنتاجية لا تقدم إلا كليات محتاجة إلى أن تملأ بجزئيات، أو بأسماء، وقد يقع الاختلاف في الكليات وفي التسميات بحسب اعتبار كل واضع «وليس ذلك مخلاً بالصناعة. فإن قد وقع الاتفاق على الصور الجزئية الشخصية التي فيها فلا يضر الاختلاف في إدراجها تحت أي كلي كان، ولا تسميتها بأي اسم كان، لأنا لو قدرنا أنها لا اسم لها ولا تندرج تحت كلي لم تبطل حقيقتها، وإنما يحتاج إلى الأسماء والأجناس لأجل المخاطبة فيها وضبطها. ولذلك كانت الأقسام الكلية التي فيها توضع بحسب ما يراه كل واحد منهم ويذهب إليه في اعتباره صفات تلك الصور الجزئية ويسمي بما شاء بما يوافق اعتباره. وفي ذلك وقع بين أهل هذه الصناعة التخالف وعرض في كثير من أسمائها الاشتراك والترادف»[5].

اعتمد ابن البناء على الاستقراء والاستنتاج لأن وقوع الاتفاق على الصور

---

(3) الروض المريع ص 173.

(4) الروض المريع ص 90.

(5) ما تقدم، ص 173.

الجزئية لا يحصل إلا بالاستقراء المعتمد على اعتبار صفات مشتركة في تلك الصور الجزئية. وإن كان يختلف الاعتبار للصفات تبعاً لاختلاف الاعتبارات وزوايا النظر وبؤر التركيز. ولهذا، فإنه لجأ إلى الاستنتاج بوضع كليات عامة لإدخال صور جزئية شخصية ضمنها تحت اعتبار معين.

هكذا، فإن الكليات الأربع التي وضعها والمتعلقة بـ «مواجهة المعنى نحو الغرض المقصود، هي: الخروج من شيء إلى شيء، وتشبيه شيء بشيء، وإبدال شيء بشيء، وتفصيل شيء بشيء، وملأها بصور جزئية شخصية. فـ «الخروج من شيء إلى شيء» قسمه إلى قسمين: صريح، ويسمى **الخروج**، وضمني ويسمى **الإدماج**، ثم ذكر أنواعاً أخرى؛ منها: **التّفْريع** و**الاستطراد** و**التجريد** و**الاستدراك** و**الاعتراض** و**الالتفات** و**الاعتماد**؛ وهذه المصطلحات مذكورة في الكتب البلاغية السابقة عليه ولكنها لم تكن مدرجة تحت إسم كلي، وقد فعل في باقي الكليات مثل ما فعله في هذه الكلية.

أهداف ابن البناء المصرح بها هي وضع كتاب في البلاغة لفهم الكتاب والسنة، وفهم المخاطبات، والتقريب للصناعة البلاغية بضبطها وتنظيمها بأدَاتَيْن منهاجيتين هما: الاستقراء والاستنتاج، أو الذهاب من الخاص إلى العام، أو من العام إلى الخاص. وهذه الأهداف تتضافر لصياغة قوانين تأويلية تعصم من القول في كتاب الله وسنة رسوله (ص) بغير علم، وتجنب الأمة معرة الفرقة والتشرذم.

2 ـ منهاجيته:

إن ابن البناء يعترف بأنه ليس نسيج وحده في التأليف البلاغي، وإن اعترف بأنه سلك طريقاً خاصاً به نظراً لطبيعة تكوينه الرياضي والمنطقي. لهذا، فإنه، قبل الحديث عن طبيعة منهاجية ابن البناء وطبيعة المصطلح لديه، يجب التعرض إلى مصادر منهاجيته ومصطلحه، لأن المصادر حددت مسار منهاجيته ومصطلحه وإمكانياتها وحدودهما. ويمكن تقسيم هذه المصادر إلى نوعين أساسيين:

أولاً ـ الاعتماد على التراث البلاغي وكتب النقد وكتب إعجاز القرآن:

وأهم هذه الكتب سر الفصاحة للخفاجي، والنكت في إعجاز القرآن للرماني، والصناعتان لأبي هلال العسكري، والعمدة لابن رشيق، والبيان والتبيين للجاحظ، والبديع لابن المعتز، وحلية المحاضرة للحاتمي (. . .) وقد أورد في كتابه بعضاً من

المصطلحات التي توجد في هذه الكتب مثل: الإيجاز والإطالة والمساواة والبلاغة والفصاحة والإدماج والتجريد والاستدراك والاعتراض والالتفات والتشبيه والمناسبة والمقابلة ورد الأعجاز على الصدور واللف والمكافأة والطباق والتلاؤم والاستعارة والكناية والإرداف والتمثيل والتعريض والتداخل والمحاجاة واللغوز والتورية والتفصيل والتسهيم والترشيح والتشكيك والتجاهل والاتساع والتضمين والتوضيح والتفسير والإيجاز والاختصار والاكتفاء والحذف والإكثار والاستظهار والتذييل والتتميم والتسوير والمرادفة والتكرير والعكس والتبديل والمقايضة والمشاركة والتجنيس.

وعلى أساس ما ذكر فإنه يتفق مع البلاغيين السابقين على الصور الجزئية الشخصية ولكنه يختلف معهم في إدراجها تحت كليات معينة ليست لدى سابقيه. وما جعله يمتاز من البلاغيين السابقين هو تمكنه من الرياضيات والمنطق.

ثانياً ـ الاعتماد على التراث الرياضي والمنطقي:

إن الرياضيات والمنطق كانا وراء تنظيم الصور البلاغية الجزئية الشخصية في كليات. والقارىء لكتاب ابن البناء يرى الرياضيات والمنطق رأي العين، فابن البناء وريث شرعي لتقاليد المدرسة الرياضية والمنطقية العربية الإسلامية: مدرسة الفارابي وابن سينا وابن رشد. فهذه المدرسة وظفت القوانين الرياضية والمنطقية لضبط قوانين الخطابة العربية والشعر العربي، لأن من محتويات المنطق الخطابة والشعر، ولذلك، فقد صيغت بعض قوانين الخطابة والشعر بمقاييس المنطق ومعاييره، وخصوصاً المقولات منه.

للبرهنة على هذه الدعوى نسوق أمثلة من كتاب ابن البناء. لقد تحدث عن أنواع المخاطبات التي هي على خمسة أنحاء «على ما أحصيت قديماً»[6]: الأول البرهان والثاني الجدل والثالث الخطابة والرابع الشعر والخامس المغالطة. ويقسم هذه الأنواع إلى صنفين آخرين بحسب جهة العلم والجهل. إن البرهان والجدل والأقوال الخطابية تستعمل في طريق الحق، وإن الشعر والمغالطة «خارجان عن باب العلم داخلان في باب الجهل»[7]. وهنا قد يطرح إشكال ألا وهو: إذا كان ابن البناء يريد أن يبرهن على إعجاز القرآن ويكشف عن خبايا ذلك الإعجاز ويبين ما تحتوي عليه السنة من درر، ويقدم قوانين لصناعة البديع تقوي المنة، في فهم الكتاب

(6) ما تقدم، ص 81.

(7) ما تقدم، ص 82.

والسنة، فكيف يتحدث عن الشعر وهو خارج عن باب العلم داخل في باب الجهل؟! وإذا كان حديثه عن أنواع المخاطبات الثلاثة الأولى مشروعاً بالقرآن لقوله تعالى: ﴿أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾، فإن حديثه عن نوعي الشعر والمغالطة تعترضه عقبات دينية وخلقية. إن الشعر وردت فيه آيات قرآنية، والشعر «فضل يستغنى عنه ولا تدعو ضرورة إليه»[8]، والمغالطة زور وكذب وبهتان.

قد تكون الإجابة عن هذا الإشكال في أن ابن البناء يريد أن يقدم قوانين لصناعة البديع وليس قوانين لِلْعلم. وهناك فرق بين الصناعة والعلم من جهة المعرفة ودرجتها. «العلم يميز الكليات ويميز الجزئيات ويميز بين جزئيات كلي وجَزْئيات آخر حتى لا يختلط شيء بشيء ولا يشبه في العلم شيء مما يشبه في الصناعة، ولذلك تتميز الحكمة من الشعر والجد من الهزل وتشترك في الصناعة»[9]. إن البديع صناعة ليس علماً، و«صناعة البديع ترجع إلى صناعة القول ودلالته على المعنى المقصود»[10]؛ وابن البناء يقدم قوانين عامة لصناعة القول مما يسوغ له الحديث عن المخاطبات الداخلة في باب الحق، والمخاطبات الخارجة عن باب العلم الداخلة في باب الجهل. إنه يقدم قوانين يستخدمها كل بحسب أغراضه ومقاصده من النبي إلى الدجال. قوانين عامة تحقق الفعالية والنجاعة بقطع النظر عن جهتها المعرفية، قوانين تشمل أنواع المخاطبات المشروعة بالدين، والمشروعة بالتداول وبضرورة الأعراف العملية.

بعد ما رسخ ابن البناء في ذهن قارئه مشروعية صنيعه بدأ يستخدم أدواته المنطقية والرياضية في اطمئنان من اعتراض المعترض. هكذا يجده القارىء يتحدث ـ ضمناً ـ عن أسبقية التصور التَّصْدِيقَ، إذ تحدث عن اللفظ المفرد واللفظ المركب الذي قسمه القسمة المعروفة إلى خبر وإنشاء؛ وهناك خبر جازم وخبر غير جازم، وخبر مثبت وخبر منفي. كما تحدث عن جهات الوجوب والإمكان والامتناع.

بيد أن أهم مصطلح مكون لجوهر كتاب ابن البناء هو: النسبة أو المناسبة، أو التناسب. فَقَدْ بَنِي على هذا المصطلح الرياضي المنطقي عدة قضايا، وَقَسَّمَهُ عدة أقسام، ورتّب عليه عدة نتائج.

(8) ما تقدم، ص 82؛ هذا موقف أفلاطوني.

(9) ما تقدم، ص 88.

(10) ما تقدم.

ينطلق من محاولته تحديد معنى النسبة فيرى أنها تكون بين شيئين شيئين «فإذا كانت النسبة التي بين شيئين كالنسبة التي بين شيئين آخرين قيل لأربعة الأشياء متناسبة»[11] والأشياء المتناسبة لا تتأثر نسبتها بالإبدال والترتيب والتفصيل والعكس. يقول ابن البناء: «الأشياء المتناسبة إذا بدلت تبقى متناسبة فتكون نسبة الأول للثالث كنسبة الثاني للرابع، وكذلك إذا رتبت أو فصلت أو عكست تبقى متناسبة ولذلك يدخلها الإبدال والحذف»[12]؛ وأصل مفهوم النسبة لدى أفلاطون وخصوصاً أرسطو الذي له فقرة شهيرة في فن الشعر؛ يقول: وأعني بقولي بحسب التمثيل «جميع الأحوال التي فيها تكون نسبة الحد الثاني إلى الحد الأول نسبة الرابع إلى الثالث. لأن الشاعر يستعمل الرابع بدلاً من الثاني والثاني بدلاً من الرابع (. . .) ولإيضاح ما أعني بالأمثلة؛ أقول: إن النسبة بين الكأس وديو نسس هي نفس النسبة بين الترس وأرس. ولهذا يقول الشاعر عن الكأس: إنها ترس ديو نسس وعن الترس إنها كأس أرس، وكذلك النسبة بين الشيخوخة والحياة هي نفسها النسبة بين العشية والنهار. ولهذا يقول الشاعر عن العشية ما قاله أنباذ قليس: إنها «شيخوخة النهار، وعن الشيخوخة إنها «عشية الحياة»، أو «غروب الشمس»[13]. وقد انتقلت هذه النظرية إلى الفلاسفة العرب مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد وإلى آخرين مثل ابن البناء. ولإيضاح ما ورد لدى ابن البناء نقدم المثال التالي:

1 ـ إن النسبة بين الشاطبي وأصول الفقه هي نفس النسبة بين ابن البناء والبلاغة.

ولنرمز إلى الأطراف الأربعة بالرموز التالية:

الشاطبي: أ. أصول الفقه: ب. ابن البناء: جـ. البلاغة: د.

وعليه؛ فإن علائق البنية هي هذه: (أ: ب: : جـ: د).

ويمكن توليد بنيات أخرى من هذه البينة الأم؛ وهي:

---

(11) الروض المريع، ص 105-113، ص 115.

(12) Philibert Secretan, L'Analogie, Que Sais-je? PUF 1984, P. 27.

وانظر أيضاً: أرسطو فن الشعر، ص 1973،95.

(13) قارن بما ورد في كتاب:

- George A. Miller, «Images and Models, Similes and Metaphors» in **Metaphor and Thought**, (ed) by Andrew Ortony, 1986.

2 ـ نسبة الشاطبي إلى ابن البناء نسبة أصول الفقه إلى البلاغة.

(أ: جـ: : ب: د).

3 ـ نسبة أصول الفقه إلى الشاطبي نسبة البلاغة إلى ابن البناء:

(ب: أ: : د: جـ).

4 ـ نسبة ابن البناء إلى الشاطبي نسبة البلاغة إلى أصول الفقه:

(جـ: أ: : د: ب).

5 ـ نسبة ابن البناء إلى البلاغة نسبة الشاطبي إلى أصول الفقه:

(جـ: د: : أ: ب).

6 ـ نسبة أصول الفقه إلى البلاغة نسبة الشاطبي إلى ابن البناء:

(ب: د: : أ: جـ).

7 ـ نسبة البلاغة إلى ابن البناء نسبة أصول الفقه إلى الشاطبي:

(د: جـ: : ب: أ).

8 ـ نسبة البلاغة إلى أصول الفقه نسبة ابن البناء إلى الشاطبي:

(د: ب: : جـ: أ)[14].

وهذا المثال وتقليباته يوضح ما قاله ابن البناء من أن التناسب لا يتأثر بالترتيب ووقوع الفصل أو العكس أو الإبدال. وأما «الحذف» فسنرجع إليه؛ على أن ابن البناء العددي لم يورد كل هذه التقليبات الثمانية، وإن كان على علم بها. وما أشار إليه هو النسبة بين الطرفين اللَّذَيْن تتولد مِنْهُما أربع صور وبطبيعة الحال إذا كانت هناك نسبة أخرى بين طرفين فإنها تولد منها أربع صور أخرى. وله نص يشمل ـ فيما نعتقد ـ النسبتين معاً؛ يقول: «ومتى كانت عدة أشياء وأشياء أخر على عدتها، وكل واحد من هذه على موازاة واحد من هذه، كلها في غرض واحد: إما تشبيه أو تفسير أو غير ذلك فهي من المتناسبة. والأشياء الأول مقدمات والأشياء الأخر توال. ونسبة كل واحد من

(14) الروض المريع، ص 106.

المقدمات إلى قرينهٔ من التوالي هي كنسبة جميع المقدمات إلى جميع التوالي فيتأتى في العبارة بها أربع صور[15]:

● إحداها: أن يأتي كل واحد من المقدمات مع قرينه من التوالي.

(وهذا ما يتوافق مع رقم «1» (أ: ب: : جـ: د).

● ثانيتها: أن تأتي بجميع المقدمات ثم بجميع التوالي مرتبة من أولها.

(وهذا ما يتماثل مع رقم «2» (أ: جـ: : ب: د).

● ثالثتها: أن تأتي بجميع المقدمات ثم بجميع التوالي مرتبة من آخرها.

(وهذا ما يتطابق مع رقم «7» (د: جـ: : ب: أ).

● رابعتها: أن تأتي بجميع المقدمات ثم بجميع التوالي مختلطة غير مرتبة، ويسمى ذلك اللف.

وهذا يشمل ما تبقى (ب: أ: : د: جـ)؛ (جـ: د: : أ: ب)؛ (ب:د: :ا: جـ)؛ (جـ: أ: : د:ب)؛ (د: ب: : جـ: أ).

إن التناسب يأتي مرتباً وغير مرتب، وقد يبدل بعض أطرافه ببعض؛والاستعارة تنتج من هذه العملية الإبدالية. فقد يبدل كل واحد من الأول والثالث بصاحبه، وكذلك يبدل كل واحد من الثاني والرابع بصاحبه؛ فإذا قيل: إن نسبة الإيمان إلى الكفر كالنور إلى الظلمة، فإنه يمكن إبدال الإسم الأول، وهو «الإيمان» باسم الثالث، وهو «النور»؛ فيقال: «الإيمان نور» أو «نور الإيمان»، وكذلك يبدل اسم الثاني، وهو «الكفر» باسم الرابع، وهو «الظلمة»، فيقال: «الكفر ظلمة» أو «ظلمة الكفر»؛ وبهذه العملية الإبدالية وقع الربط بين الأول والثالث وبين الثاني والرابع؛ و«جميع الاستعارات إنما هي إبدالات في المتناسبة»[16].

ليس المفروض في الاستعارة أن تذكر الأطراف الأربعة، وتذكر ـ تبعاً ـ لذلك الاستعارتان معاً، بل قد يكتفى باستعارة واحدة يذكر فيها طرف أو طرفان. ولكن ما هي الأطراف التي يجب أن تحذف أو التي يجب أن يبقى عليها؟ هذا ما حاول ابن البناء أن يقنن له فذكر أمثلة وحَلَّلَهَا واستخلص منها أضرب الحذف.

---

(15) ما تقدم، ص 115.

(16) ما تقدم، ص 143.

قبل أن نذكر الأضرب نورد القاعدة التي قدمها؛ وهي: «ويكتفى في الأشياء المتناسبة بذكر الطرفين ويحذف الوسطان. فيكتفى بالمقدم من إحدى النسبتين وبالتالي من الأخرى لأن الطرفين حاصران للوسطين ويدلان عليهما لأجل ارتباط التناسب. والتي يكتفى بمقدمها ويحذف تاليها هي الأولى أبداً في مشاكلة التناسب وإن كانت متأخِرةً في الخطاب»[17].

الضرب الأول: حذف مقدم النسبة الأولى وحذف تالي النسبة الثانية.

وقد مثل لهذا الضرب بقوله تعالى: **﴿فليأتنا بآية كما أرسل الأولون﴾**، وحللها كما يلي: «فنسبة إرسال محمد (ص) إلى إتيانه بآية كنسبة إرسال الأولين إلى إتيانهم بالآيات. فاكتفى من المقدمة الأولى المتقدمة في الذكر بتاليها، ومن الثانية بمقدمها. فَيَجِبُ في المشاكلة في التناسب أن تكون الثانية في الخطاب هي الأولى في التناسب لثبوت مقدمها، وهو الطرف الأول، وتكون الأولى في الخطاب هي الثانية في التناسب لثبوت تاليها وهو الطرف الأخير (...)»[18].

الضرب الثاني: حذف مقدم الأولى وتالي الثانية:

يقول: «فحذف مقدم الأولى وتالي الثانية. وليس ذلك من حذف الوسطين وأخذ الطرفين إن اعتبرنا النسبتين على ما لفظ بهما هنا. فوجب ردهما إلى مشاكلة التناسب، فتكون نسبة الذين كفروا إلى داعيهم كنسبة ما لايسمع إلى الذي ينعق به فاكتفى بالطرفين: أحدهما وهو الأول، هو الذي كفروا، والثاني منهما، وهو الآخر الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء»[19].

الضرب الثالث: حذف الوسطين والاكتفاء بالطرفين:

وقد مثل لهذا النوع بقوله تعالى: ﴿أسلك يدك في جيبك تخرج﴾ تقديره: أسلك يدك في جيبك تسلك. وأخرجها تخرج بيضاء من غير سوء. نسبة الأمر الأول إلى جوابه كنسبة الأمر الثاني إلى جوابه. حذف الوسطين واكتفى بالطرفين»[20].

---

(17) ما تقدم، ص 143-144.

(18) ما تقدم، ص 144.

(19) قد يشوش هذا المثال على ما ذكر ابن البناء من أن مقدم الأولى لا يحذف. وهذ التشويش غير وارد لأن ابن البناء يتحدث عن التشبيه. وفي هذا التركيب ليس هناك تشبيه. انظر ص 145.

(20) انظر ما تقدم مباشرة.

الضرب الرابع: الاكتفاء بالطرفين:

ومثاله قوله تعالى: ﴿فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق﴾، تقديره: اضرب بعصاك البحر ينفلق فضربه فانفلق. نسبة الأمر وجوابه كنسبة الفعلين الواقعين من موسى ومن البحر. أخذ الطرفين واكتفى بهما»[21].

لقد وردت إشارات لدى ابن البناء تحتاج إلى إيضاح ليدرك القارىء أبعادها وليفهم المناقشات الجارية الآن بصددها. فقد ذكر في حديثه عن المتناسبات بأنها يجب أن تكون: «كلها في غرض واحد· إما تشبيه أو تفسير أو غير ذلك»[22]؛ ومعنى هذا أن الأشياء المتناسبة يجب أن تنتمي إلى فضاء دلالي مشترك؛ ومن خلال الأمثلة السالفة يظهر تحقق هذا الشرط: «الكأس» و«الترس» أداتان جامدتان. و«ديونسس» و«أرس» ينتميان إلى مجال الإنسان. وكذا الشاطبي «وابن البناء»؛ كما أن هناك اشتراكاً بين أصول الفقه والبلاغة من حيث إن كلًا منهما مقنن لمجال معرفي معين، واشتراك «الكفر» و«الإيمان» لانتمائهما إلى العقيدة، و«النور» و«الظلمة» إلى الضوء؛ وعلى هذا، فإنه لا يصح هذا القول: نسبة الطائرة إلى الكفر نسبة الطالب إلى الباخرة.

على أن التناسب يقع بين المتعاندين. وهكذا يرى ابن البناء أن المناسبة تقع بين الأضداد على سبيل المقاومة والمغالبة أو المكافأة. وقد ضرب المثل ببيت شعري فحلله فرأى فيه ثلاثة أشياء؛ وهي الحروب والعدى والإيقاظ في مقابل ثلاثة أشياء، وهي فعل عمر، وعمر، والنوم. والثلاثة الأولى في نسبة التكافؤ والتضاد مع الثلاثة الثانية؛ أي أن الثلاثة التوالي تدفع الثلاثة المقدمات[23].

قد تبين من خلال الأمثلة التي قدمها أن للتناسب عدة وظائف؛ منها ملء الثغرات حين الحذف باعتماد على الخطاطة الرئيسية الرباعية الأطراف. هكذا أمكن تقدير مقدم النسبة الأولى وتالي النسبة الثانية في «الضرب الأول» وفي «الضرب الثاني»، وملىء الوسطان بالاعتماد على الطرفين؛ على أن الدراسات النفسانية واللسانية والعلمية المعاصرة توظفه على نطاق واسع كما وظفته الدراسات العلمية والكلامية القديمة. إن الطفل يمكن أن يلاحظ أن إصبع القدم هو جزء من الرجل

(21) هذا راجع إلى مسلمة نقاء الأجناس التي أفاض فيها السجلماسي.

(22) للسجلماسي مناقشة عميقة لهذه القضية. انظر فقرة تداخل البعدين.

(23) الروض المريع، ص 109.

مثلما أن إصبع اليد هو جزء من اليد لأنه يعرف مسبقاً أن لليد خمسة أصابع، وبناء على هذه المعرفة يمكن أن يقيس أن للرجل خمسة أصابع أيضاً[24]؛ فهو وسيلة لتحصيل معرفة جديدة بالاعتماد على معرفة قديمة لدى الطفل، وهو وسيلة لدى الرياضي في حساب النسبة الرابعة[25]، وهو وسيلة لإثبات العلائق اللغوية.

على أن سؤالاً يطرح هو: هل كل تشبيه واستعارة وكناية ومجاز مرسل يمكن أن ترد إلى استعارة التناسب؟ إن ابن البناء يعترف بوجود تشبيه واستعارة لا تعتبر فيهما إلا صفة الشبه[26]، كما أنه يعترف بوجود إبدال قد لا يكون ناتجاً عن تناسب مثلما هو الشأن في الكناية وفي المجاز المرسل. فهذا الإبدال ناتج عن علائق أخرى غير علائق التناسب القانونية. وقد لا يعد قصور نظرية التناسب عن الإحاطة بكل التراكيب التشبيهية الاستعارية والعلاقية طعناً فيها، لأن التناسب نظرية رياضية ومنطقية، وصعب أن تحيط اللغة الاصطناعية المنطقية والرياضية بكل التعابير للغة الطبيعية.

مهما يكن، فإن ابن البناء استوعب ما كتبه سابقوه عن النسب والتناسب في الكتب الرياضية، وفي مبحث القضايا الشرطية في المطولات المنطقية، وخصوصاً ما كتبه الشيخ الرئيس ابن سينا، وشروح ابن رشد، وإيساغوجي لأثير الدين المفضل بن عمر الأبهري (630 هـ)، وما كان رائجاً في الوسط الثقافي لدى شيوخ العلماء مثل الماجري.

لم يستغل ابن البناء تكوينه الرياضي والمنطقي في التناسب فقط وإنما وظفه في التقسيمات، وفي العلائق بين الجمل.

استغل ابن البناء المنطق والرياضيات لإقامة تقسيمات علمية مستوفية وغير متداخلة، لأن «البلاغة في ذلك إنما هي صحة التقسيم بحيث لا تتكرر ولا يدخل بعضها في بعض، واستيفاء الأقسام وحسن سياقها»[27].

واعتماداً على الخلفية الرياضية والمنطقية للتقسيم، فإنه يمكن إصلاح بعض الأخطاء الواردة في النص وملء ثغراته. وهكذا، فإن أضرب المقسم والأقسام ما يلي:

---

(24) - George A. Miller, Op. cit p. 226

(25) - Philibert Secretan, Op. cit, pp. 89-103

(26) الروض المريع، ص 116، يقول: «وتبديل المشابهة بسيط لا تعتبر فيه النسبة، إنما تعتبر فيه صفة الشبه بينهما فقط».

(27) الروض المريع، ص 129.

الضرب الأول: المقسم والأقسام بالقوة.

الضرب الثاني: المقسم بالقوة والأقسام بالفعل.

الضرب الثالث: المقسم بالفعل والأقسام بالقوة.

الضرب الرابع: (المقسم والأقسام بالفعل)[28].

كما أن الاعتماد على العلائق الرياضية والمنطقية يمكن من فهم جمل اللغة الطبيعية فهماً سليماً، ومن استعمالها استعمالاً صحيحاً بحسب السياق وسياق الكلام. ويجد القارىء لديه إشارات مختصرة؛ بعضها يتعلق بما يدعى بالقضايا الحملية، وبعضها يتعلق بالقضايا الشرطية.

إن ما ورد من إشارات متعلقة بالقضايا الحملية لا يمكن أن يدرك أبعاده القارىء العادي ؛ إذ كيف يستطيع فهم قوله: «ومتى كان السَّلْبُ صفة فهو غير بسيط، بل يراد به إثبات ما يناقضه فتكون العبارة عن أحد النقيضين بسلب الآخر لأنهما لا يرتفعان معاً»[29]؟ وتوضيح هذا القول المنطقي فيما يلي:

1 ـ زيد قائم / زيد غير قائم.
2 ـ زيد قائم / ليس زيد قائماً.

موضع الخلاف بين القضيتين في المثال الأول هو أن النفي لم يسلط إلا على محمول القضية التالية؛ وعليه فهو سلب بسيط، وما دام سلباً بسيطاً، فالقضيتان متضادتان؛ بمعنى أنهما لا يجتمعان ويمكن أن يرتفعا معاً. فقد لا يكون زيد قائماً أو غير قائم، وإنما قد يكون نائماً. وأما الخلاف في المثال الثاني فإن النفي مسلط على القضية الثانية كلها، وعليه، فإنه نفي غير بسيط؛ أي أن بين القضيتين تناقض تثبت إحداهما وترتفع الأخرى. وهذا ما عناه ابن البناء بقوله السابق.

إذا كان ابن البناء يرفض علاقة التناقض، جرياً على المتعارف عليه في المنطق الصوري، فإنه يقر بوجود العلائق الأخرى، مثل علاقة التضاد وعلاقة شبه التضاد، ولذلك، فهو يجيز الجمع بين الضدين في الشعر لأنه يقوم على العلائق التشبيهية والاستعارية والمجاورية[30].

---

(28) ما تقدم ص 127-128، أضفنا القسم الرابع تحقيقاً لأضرب القسمة.

(29) ما تقدم، ص 110. يرى بعض المناطقة أن العلاقة بين: زيد قائم / زيد غير قائم، علاقة تناقضية.

(30) ما تقدم، ص 109.

كما وردت إشارات لديه تتعلق بالقضايا الشرطية المنفصلة المتعاندة والقضايا الشرطية الملازمة والقضايا المقترنة.

إن القضية الشرطية المنفصلة هي إما مانعة الجمع والخلو، أو مانعة الجمع فقط، أو مانعة الخلو فقط. وهذا ما عبر عنه بكلمة جامعة حيث قال: «ومتى أدير التقسيم على شيء في السبر التقسيم فمعناه أنه لا يخلو من تلك الأقسام ولا تجتمع فيه»؛ على أن ابن البناء لم يأت بالأمثلة المنطقية الركيكة المتداولة بين المتعلمين، ولكنه استشهد بقول الله تعالى: ﴿فإما منا بعد وإما فداء﴾. وقد ترك للعارفين إيضاح ما يعني. فالآية القرآنية يمكن أن تتم بقضايا استثنائية كالتالي:

- «إما منا بعد وإما فداء، لكن هناك «مَنٌّ». فإذن ليس هناك «فِدَاءٌ». ويسمى هذا مبدأ الوضع بواسطة الرفع Modus Tollendo Ponens.

- «إما منا بعد وإما فداء»، لكن ليس هناك «فداء» فإذن هناك «مَنٌّ». ويسمى هذا مبدأ الرفع بواسطة الوضع Modus Ponendo Tollens. كما أنه ترك للعارفين استحضار ضربي القياس الاستثنائي في القضايا الشرطية المتلازمة؛ وضرباه هما:

- قانون الوضع Modus Ponens، وهو قانون استثناء عَينِ المقدم.

  إذا كانت الشمس طالعة فإن النهار موجود. لكن الشمس طالعة، إذن، فالنهار موجود.

- قانون الرفع Modus Tollens، وهو قانون استثناء نقيض التالي:

  إذا كانت الشمس طالعة، فإن النهار موجود. لكن النهار ليس موجوداً، إذن، فإن الشمس لَيْسَتْ طالعة[31].

وفي كتاب ابن البناء إشارات إلى القضايا المقترنة،ولكنها إشارات مختزلة لا يدرك أبعادها إلا القارىء الملم بمادة المنطق. فهو الذي يستحضر إطارها ويملأ ثغراتها. . وقد أشار إلى ثلاث قضايا.

- أولها القياس المضمر، أو ما يعرف بـ«الضمير»؛ قال: «يحذف من القياس إما مقدمته الصغرى، وإما أن تحذف مقدمته الكبرى». ولعل من الأمثلة المشهورة

---

(31) انظر ما ذكر في القضايا الاستثنائية عند حديثنا عنها في الدراسة الخاصة بـ«التبيان»، رياضياً
— ((ب ← جـ) ∧) جـ) ←) ب.

لهذا النوع هي: النبيذ المسكر فهو حرام. فقد أضمرت القضية الكلية: / وكل مسكر حرام /. وقد تذكر هذه وتحذف المقدمة الصغرى: / النبيذ مسكر /[32].

● ثانيها الاستغناء في الاستدلالات الشرطية عن المستثنى، مثلما لو قيل: لو كان الطالب عاقلاً لاجتهد ونجح. فقد يحذف المستثنى: لكنه لم يجتهد فلم ينجح.

● ثالثها حذف الجواب في الشرطيات؛ وهذا ما عبر عنه بقوله: «يكتفي بأحد المتلازمين عن الآخر فيحذف الجواب في الشرطيات»[33]، وقد يمثل له: إذا أطعت الله الغفور الرحيم وعبدته...

3 ـ حدود المنهاجية وأبعادها:

يتبين مما سبق أن ابن البناء وظف القوانين المنطقية والرياضية وحكمها في بنية كتابه، وتتجلى في مظاهر عديدة:

أولها: توظيف الاستقراء والاستنتاج للحصول على جنسين أعليين؛ هما: «أقسام اللفظ من جهة مواجهة المعنى نحو الغرض المقصود»، و«أقسام اللفظ من جهة دلالته على المعنى». وقد قسم الجنس الأعلى الأوّل إلى أجناس أربعة متوسطة؛ هي الخروج من شيء إلى شيء، وتشبيه شيء بشيء، وتبديل شيء بشيء وتفصيل شيء بشيء، ثم ذكر أصنافاً متفاوتة العدد لكل جنس. وقد قسم الجنس الأعلى الثاني إلى أجناس الإيجاز والاختصار والإكثار والتكرير، ثم ذكر أصنافاً لكل واحد منها.

ثانيها: توظيف نظرية التناسب الرياضية والمنطقية التي دخلت إلى الثقافة العربية الإسلامية. وهذه النظرية لها جانب رياضي وجانب كلامي وفلسفي، لذلك وظفها علماء الكلام والفلاسفة والرياضيون واللغويون. وقد استثمرها ابن البناء في جنس «تشبيه شيء بشيء»، وجنس «تبديل شيء بشيء».

ثالثها: توظيف التقسيم؛ فقد أدى به حديثه عن التناسب إلى الحديث عما يلازمه، وهو التقسيم. وهكذا، فإن للتناسب أربع صور أو ثماني صور، وللحذف في التناسب أربعة أضرب، وللمقسم والأقسام أربعة أضرب، وللقياس الاستثنائي أربعة مبادىء.

(32) الروض المريع، ص 146.

(33) ما تقدم، ص 143.

رابعها: توظيف العلائق المنطقية من حيث حديثه عن السلب البسيط والسلب المركب، والقضايا المتناقضة وعكس القضايا.

بيد أن ابن البناء لم يسر في طريق توظيف التراث الرياضي والمنطقي إلى أقصى حد ممكن. وهذا الصنيع يظهر بُعْدَ نَظَرٍ، إذْ أخَذَ بعين الاعتبار جوهر اللغة الطبيعية لا القوانين الرياضية والمنطقية المجردة، لأن اللغة الطبيعية هي من الخصب والغنى والثراء وعدم الانضباط بحيث لا يمكن أن ترجع إلى مسلمات وأوضاع محدودة كمسلمات وأوضاع الرياضيات والمنطق. فتعابير اللغة الطبيعية إما أن تكون أوسع، وإما أن تكون أضيق من النِّسَب الرياضية والمنطقية. لذلك كان لا مفر له من أن يقسم أو يقدر؛ فقد ظهر له أن نظرية التناسب لا يمكن أن تحيط بكل التشبيهات والاستعارات والكنايات، ولذلك فإنه قسم التبديل إلى نوعين: نوع يبنى على أساس النسبة الرياضية والمنطقية، ونوع يبنى على أساس المشابهة فقط؛ يقول: «وتبديل المشابهة بسيط لا تعتبر فيه النسبة، إنما تعتبر فيه صفة الشبه بينهما فقط»[34]. ومع أن ابن البناء لم يقدم مقاييس للتفرقة بين النوعين، فإنه كان يعتقد ـ بلا شك ـ أن نوع المشابهة هو الشائع في اللغة الطبيعية، إذ لا يمكن للمتحدث العادي أو للشاعر أن يصوغ كل تشبيهاته واستعاراته . . . على أسس قوانين النسبة الرياضية والمنطقية، وإن فعل فإنه سيعسر سهولة التواصل وسماحته ويكون خطابه منافياً لأعراف البلاغة الطبيعية التي «هي أن يعبر عن المعنى المطلوب عبارة يسهل بها حصوله في النفس متمكناً من الغرض المقصود»[35].

هذا عن التقسيم، وأما التقدير فكان يلجأ إليه لملء أطراف النسبة والربط بين حدودها. أو تتميم مقدمات القياس فيقدر إحدى المقدمتين بناء على ما ذكر منهما. . ؛ وَهُوَ في هذا الصنيع التقديري ليس نسيج وحده، وإنما التقدير وسيلة لجأ إليها مَنْ قَبْلَهُ ومَنْ بَعْدَهُ لملء ثغرات اللغة الطبيعية، وتوضيح التباسها، وبسط إيجازها.

كان ابن البناء كبعض البلاغيين يرتاح للإيجاز وللمساواة، وكان يَقْبَلُ، على مضض، الإطالة والحشو لأنهما لا مفر منهما في اللغة الطبيعية فتحدث عنهما في

(34) انظر الهامش الخامس والعشرين.

(35) الروض المريع، ص 87.

الإكثار والاستظهار. . . محاولاً تحكيم قواعد المنطق الصوري فيهما.

إن خصائص اللغة الطبيعية هي التي اضطرته إلى الالتجاء إلى الكتب الإعجازية والأدبية لأخذ بعض تقسيماتها وكثير من مصطلحاتها وإن أدخلت هلهلة مًا في كتابه إذا ما قيس بكتاب السجلماسي مثلاً. لقد طغت كثرة التقسيمات وتداخلها وركوب بعضها بعضاً في بعض فصول الكتاب لأن تلك التقسيمات لم تبن على فروق دقيقة ومميزة وإنما على مماحكات لغوية. هكذا ذكر تحت «كلية» «الخروج» عشرة أنواع سمى ثمانية منها وعرفها؛ وهي: الإدماج والتفريع والاستطراد والتجريد والاستدراك والاعتراض والالتفات والاعتماد. والنوع التاسع الذي هو التخلص لم يعرفه. وأما النوع العاشر فلم يرد في الكتاب. كما يجد القارىء ما لا يقل عن اثنين وعشرين نوعاً من الإبدال.

ومهما تكن دوافع النقص وأسبابه فإن ما هو ثابت أنه لم يعرفها تعريفاً صناعياً. ولإدراك هذا، نقارن بين ما ورد لديه وما جاء عند السجلماسي. يقول ابن البناء: «ومن التفصيل ما يكون بالقوة، وهو أن يكون اللفظ يحتمل معنيين فأكثر، إما من جهة الوضع، وإما من جهة احتمال اللفظ الإفراد والتركيب، أو احتماله تركيبين، ويسمى ذلك الاتساع»[36]. وأما السجلماسي فيقول: «واسم الاتساع هو اسم لمحمول يشابه به شيء شيئاً في جوهره المشترك لهما. فلذلك هو جنسٌ عالٍ تحته نوعان؛ أحدهما: الاتساع الأكثري، والثاني الاتساع الأقلي»، ويقول أيضاً: «(. . .) قول جوهره في صنعة البديع هو صلاحية اللفظ الواحد بالعدد للاحتمالات المتعددة من غير ترجيح»[37].

إن الخلاف بين الرجلين واضح: اعتمد ابن البناء في تعريف المصطلح على من سبقه من البلاغيين اللاصناعيين المكثرين من التقسيمات والتفريعات من غير معايير وجيهة، وصاغ السجلماسي تعاريفه صناعياً باعتماده على نظرية المقولات والتعريفات المتجلية في الشجرة الفورفورية.

ومع ذلك، فإن لهذه الإزدواجية المنهاجية منافع في تحليل النص، فالنسبة المنطقية والرياضية كان لها دور في دقة التحليل، وفي التوليد وفي ملء الثغرات؛ ومختلف العلائق بين الجمل المثبتة والجمل السالبة ومجال سلبها أفادت في إدراك

(36) المصدر السابق، ص 131.

(37) المنزع البديع، ص 429-437.

الفروق الدقيقة بين الجمل، وفي تأويلها تأويلاً سليماً يعصم من الخطأ. ومع ذلك فإن ما استثمر من قوانين رياضية ومنطقية اقتصر على الجمل، فهي، إذن، قوانين جملية وليست قوانين نصية.

على أن ابن البناء لم يكن يهدف إلى فهم الجمل المستقلة وتأويلها فقط، ولكنه كان يهدف إلى فهم أي نص وتأويله مهما كان نوعه؛ يقول: «وبهذا الذي ذكرناه في هذا الكتاب يعرف التفاضل في البلاغة والفصاحة. وهو قدر كاف في فهم ذلك في كتاب الله وسنة نبيه وفي المخاطبات كلها»[38]، بيد أنه يمكن الاعتراض على هذا القول بكون ابن البناء لم يكن يأتي إلا بأمثلة جزئية مأخوذة من مواطن متفرقة من القرآن الكريم ومن أشعار العرب. وعليه، فإنه لا يمكن الاقتناع بأن ما ذكره «من أصول صناعة البديع ومن أساليبها البلاغية ووجوه التفريع» يصلح أدوات لفهم كتاب الله وكتابة البشر وخطبها. إن هذا الاعتراض يمكن أن يدفع - إلى حد ما - بكون ابن البناء حلل - أحياناً - آيات طويلة وقدم أصولاً ومصطلحات إذا ما اعتبرت كلاً متماسكاً لا مصطلحات مبعثرة لا رابط بينها، وإذا ما حددت تحديداً جديداً ووقع الاستغناء عن الفضل والزيادة فيها فإنها قد تصبح أدوات فعالة للوصف والفهم والتأويل.

4- راهنية ابن البناء:

إن إعادة القراءة هذه هي التي تنقص البلاغيين العرب المعاصرين الذين ينحون نحواً بلاغياً تقليدياً، فهم لا يزالون يجترون المصطلحات والتقسيمات نفسها، وإن إعادة القراءة تلك، هي التي يفتقدها البلاغيون العرب الذي ينحون نحواً بلاغياً معاصراً. فهم يرددون التقسيمات البلاغية الأوروبية المعاصرة خالصة أو مشوبة بمصطلحات عربية. ولن نبالغ إذا قلنا: إن البلاغة الأوروبية المعاصرة تطوير للتراث البلاغي والشعري والمنطقي الموروث من اليونان والرومان والعرب، ولما دار حول هذا التراث من شروح وهوامش[39]. وإذا ما صح هذا، فإنه يمكن - بإعادة القراءة - تطوير التراث البلاغي والشعري المنطقي الإنساني وصياغة نظريات لعرب معاصرين تلتقي مع نظريات البلاغة الأجنبية المعاصرة وتختلف معها. وإذا ما تحقق هذا، فلن تكون هناك تبعية ثقافية في هذا المجال، وإنما يكون هناك تفاعل.

لنقيم الحجة والبرهان على ما نقول نذكر بعض المفاهيم البلاغية المعاصرة

(38) الروض المريع، ص 174.

(39) سيأتي توضيح هذا في الفصل الخاص بالسجلماسي، وفي الخلاصة العامة.

مستحضرين مفاهيم ابن البناء حتى تمكن المقارنة والموازنة. من المفاهيم الرائجة: التشاكل والاختلاف، والاستعارة التشبيهية والاستعارة الإبدالية والتناسب والتوازي، والإيجاب والسلب والتناقض والتضاد والحد والتعريف والرسم. . .

بيد أن هذه النظريات البلاغية المشار إليها يمكن أن توصف بأنها تراثية لأن مرتكزها هو التراث بخلفياته الأنطولوجية والإبستمولوجية.

- إبستمولوجية وضعية تقول باستقلال الكائنات والكيانات والأشياء بعضها عن بعض.

- تبعاً لذلك كثرت التقسيمات وتداخلت واختلف فيها.

- إنها غير شاملة، فقد بقيت حبيسة المخاطبات ولم تنقل مصطلحاتها لتحليل مجالات أخرى.

لهذا، فإن هناك محاولات جادة لصياغة بلاغة معتمدة على العلوم المعاصرة أكثر من اعتمادها على التراث في إطار إبستمولوجية معاصرة.

هكذا صار يستثمر مفهوم التناسب في العمليات التعليمية وفي تطوير النظريات الإنسانية والعلمية نفسها، لأن هذا المفهوم قد يجمع بين الكيانات والكائنات والأشياء التي تنتمي إلى مجالات مختلفة وعقد علاقات بينها مما يؤدي إلى الانتقال من مجال إلى مجال.

هكذا صار يستثمر مفهوما «التشاكل والاختلاف» الواردين عند أرسطو وعند ابن سينا، وفي شروح ابن رشد، وفي مؤلفات مشابهة لضبط تشاكلات الخطاب واختلافاته لصياغة برامج تشحن بها الحواسيب لإنجاز الترجمة الفورية وملء ثغرات الخطاب.

هكذا استبدل بالتعريف المنطقي الأرسطي نظرية الشبكة الدلالية والنموذج الأمثل[40].

هكذا استبدلت بأنواع الاستدلال الشرطي دينامية النص وما تقتضيه من أنواع التشعب.

(40) سنعمق هذه الملاحظات فيما ذكرنا فوَيْقَةُ.

أين موقعنا نحن من هذه البلاغة؟ انّه يمكن إيجاد موقع ببناء نظريات بلاغية موازية تتفق مع هذه النظريات المستحدثة، من حيث إن أساس هذه النظريات آليات علمية «كونية إنسانية»، وتختلف معها من حيث إن أية نـظرية هي استجـابة لمحفـزات خاصـة وإشباع لحـاجات وطنيـة وقوميـة، ولكل فضـاء ثقافي محفـزاته وحاجاته.

ولعل سر الاحتفاء بابن البناء وبمن على شاكلته هو تـوظيفه لآليـات «كونيـة إنسانية»، ولما هو جزء من هويته وأصالته. وكتابه شاهد حق.



الفصل الثالث

مبادىء التصنيف والتأليف

تمهيد:

إن القارىء لكتاب أبي محمد القاسم السجلماسي يرى أنه قد هدف إلى تحقيق غايات متعددة؛ منها الوقوف على لطائف معاني القرآن ومعرفة وجوه إعجازه، ومنها تنقية البلاغة العربية من فساد التقسيم وتداخل الأقسام وتراكبها بترتيبها على المنهج الصناعي وتحليلها على معتاد نهج التحليل في النظريات. ولذلك، فقد أحصى: «قوانين أساليب النظوم التي تشتمل عليها الصناعة الموضوعية لعلم البيان وأساليب البديع وتجنيسها في التصنيف وترتيب أجزاء الصناعة في التأليف على جهة الجنس والنوع وتمهيد الأصل من ذلك الفرع وتحرير تلك القوانين الكلية وتجريدها من المواد الجزئية بقدر الطاقة»[1]، وتحقيقاً لهذا الهدف فقد عمد إلى الكتب البلاغية السابقة عليه واستخرج منها أساليب وصنفها بحسب الصناعة المنطقية؛ أي على أساس ترابط وتناسب وتراتب. ومن يرجع إلى الكتاب يدرك مجهوداً جباراً في القراءة وفي التصنيف وفي الترتيب وفي تقديم قوانين للتأليف يسير على هديها الناثر والناظم للإقناع والإمْتَاع، كما كان يتغيا قوانين للتأويل تعصم من الهذر والقول في المخاطبات بغير علم، ومن النزعة الظاهرية التي تضاد قواعد اللغة الطبيعية.

أهدافه، إذن، هي: بيان أسرار بلاغة القرآن وإعجازه، وصياغة مخاطبات جميلة ومقنعة، وتقديم قوانين للتأليف والتأويل. وما يحقق هذه الأهداف جميعها هو الصناعة النظرية لعلم البيان وصنعة البديع. وسينصب اهتمامنا على تحليل آليات هذه

(1) المنزع البديع، ص 180.

الصناعة النظرية بتبيان خلفياتها وإمكاناتها وحدودها[2]. وعليه، فإننا سنتناول الكتاب في ثلاث فقرات أساسية؛ وهي: المستوى العمودي، والمستوى الأفقي، وتداخل المستويين.

1 ـ المستوى العمودي:

إن قارىء كتاب المنزع يدرك بوضوح مدى تمكن السجلماسي من الكتب المنطقية لأرسطو في متونها، ومما دار حولها من شروح وتلخيصات وتفسيرات في العالم العربي والإسلامي؛ فالمؤلف يحيل بكيفية مباشرة على كتاب **المقولات** و**الشعر** و**الجدل**، ويذكر الفارابي وابن سينا؛ ولكنه كان يجادلهم جميعاً ويناقشهم ويختار من الآراء ما يساير وجهة نظره؛ على أن مؤلف أرسطو الذي كان حاضراً أكثر من غيره هو كتاب **المقولات**. فقد تبنى خلفياته الميتافيزيقية والأنطولوجية ما عدا موضعاً واحداً حيث مقولة «الكم» ونوعيه[3].

ينطلق أرسطو من المبدأ التالي؛ وهو: **لا يمكن إدخال جنس أعلى في جنس أعلى آخر**. وعلى أساس هذا المبدأ قام بتصنيفاته في علم الأحياء، وتبعاً لذلك أنجز تصنيفاته للأجناس الأدبية ومختلف النظم الاصطناعية، وقد ساد مبدأ أرسطو إلى يومنا هذا في ميادين تصنيفات العلوم وادعاء استقلال بعضها عن بعض[4]، وفي مجال البلاغية[5]، وفي مجال الدراسات الدلالية[6]، غير أن مبدأ أرسطو كان موضع مناقشة منذ القديم[7]،ولكن حدة مناقشته ازدادت في الإبستمولوجية المعاصرة[8] إما على أساس تفسير جديد للمبدأ المتقدم الذكر؛ أي أن «الجوهر عالم مستقل بنفسه لا يؤثر في جوهر آخر ولا يتأثر به»[9] ليس إلا الجانب السلبي للمبدأ، فإذا ما اعتبر مظهره الإيجابي فإنه يصح إدخال جنس في جنس ومقولة في مقولة، وتبعاً لذلك يصح الانتقال بين الأنظمة[10].

(2) اقتصرنا على تحليل الكتاب من هذه الزاوية، ولغيرنا أن يقرأه بكيفية أخرى إذا أراد.

(3) سيأتي الحديث عن هذا.

(4) - Geraud Tournadre, **Le Principe d'homogénéité**. Pressede l'Université de Paris-Sorbonne, 1988.

(5) - Umberto Eco, **Semiotics and the Philosophy of language**. 1984.

(6) - Georges Kleiber, **La Sémantique du prototype** Catégories et sens lexical. P.U.F, 1990.

(7) يمكن اعتبار الإبستمولوجية الهرمسية مناوئة للاتجاه الأرسطي.

(8) انظر الكتب الأجنبية المذكورة أعلاه.

(9) - Geraud Tournadre, **Op. cit.** 133.

(10) - **Op. cit.** P. 242.

إن السجلماسي الأرسطي لم يزغ عن طريق أرسطو ولذلك تبنى المبدأ المذكور «الجنس العالي لا يترتب تحت شيء ولا يحمل على جنس آخر أصلاً»[11]. وعلى أساس هذا المبدأ وضع الأجناس العشرة العليا ونوعها أنواعاً، وحاول أن يضع حدوداً فاصلة بينها، ولكن اعترضته عقبات أحياناً فأدلى بملاحظات ذكية تقربه من الأبستمولوجية المعاصرة.

فَلْنَدَعْ علاقة الأجناس العليا فيما بينها إلى حين ولننظر الآن في كيفية طريق بناء الجنس الواحد وعلائق مكوناته وتراتبها وصعوباتها ونهايتها.

ينطلق السجلماسي من نقل الاسم اللغوي الجمهوري إلى المعنى الصناعي لعلاقة المشابهة أو للتعلق بأنواعه المختلفة كتسمية الشيء باسم فاعله أو غايته أو جزئه أو عرض من أعراضه أو شكله؛ وعليه، فإن وسيلتي النقل هما الاستعارة والكناية والمجاز المرسل، لهذا، فإن القارىء يجد هذا التعبير يتردد في تعريف كل جنس أو رسمه: «يشابه به شيء شيئاً في جوهر مشترك لهما محمول عليهما» أو «محمول يشابه به شيء شيئاً في جوهره المشترك بينهما» وإذا كانت المشابهة وسيلة ربط بين طرفين أو أطراف فإنها وسيلة أيضاً لإرجاع المرتبطات إلى جنس عال، والجنس العالي هو منطلق المتشابهات ومرجعها، منه البداية وإليه العودة؛ ويحدد مجاله ما يدعوه السجلماسي بـ«الفاعل» الذي هو: «الحد المحرر بحسب الأمر الصناعي»[12]، أي الحد الجامع المانع، ولكنه اعترف بالصعوبات التي واجهته في التحديد فكان يلتجىء إلى الرسم أو إلى التحديد العلي كأن يعرف الشيء باسم فاعله أو غايته أو جزئه أو شكله أو عرض من أعراضه.

هكذا إذا استعرض القارىء الأجناس العالية المذكورة في الكتاب تتبين له تفريعاتها؛ فجنس الإيجاز العالي يتشعب إلى تنوع أوَّل وإلى «تنوع» ثان، وكل نوع يتشعب أيضاً (. . .) وقد يتشعب جنس عال إلى أربعة أنواع موجودة معاً[13] (. . .) وقد يتفرع جنس متوسط إلى خمسة أنواع[14] (. . .) وهكذا فإن الجنس العالي يتفرع إلى أنواع تصبح أجناساً لما بعدها؛ أي أن كل شجرة تتفرع من جنس عال تتشعب

(11) المنزع، ص 290.

(12) ما ذكر، ص 288.

(13) انظر الجنس الثاني «التخييل»، ص 218-220.

(14) انظر الجنس الرابع «المبالغة»، النوع الثاني منه، ص 273.

عنه أنواع ـ أجناس وسيطة وأنواع أخيرة، وكان التحديد أو الرسم أداة لتأصيل الشجرة وتفريعاتها.

هكذا كان التحديد أو الرسم وسيلة للجمع، ولكنه كان في الوقت نفسه للفصل وللمنع لإظهاره الخواص والصفات المتباينة، وبهذا استطاع أن يعزل المتداخل والمترادف والمتشارك والمشكك، وأن يرجع إلى كل معنى هويته الخاصة. وسنختار مثالين دالين على ما نحن فيه؛ يقول: «تقرّر في النظريات من الوصاة بأنه متى قصدنا إلى تصور المعنى المدلول عليه بالاسم المشترك أو المشكك فينبغي أن نقسم الإسمَ إلى جميع المعاني التي يدل عليها ونلخص (نخلص) المعنى المقصود منها ونطلب تصوره بما يخصه وإلا غلطنا فأخذنا المعاني الكثيرة على أنها معنى واحد»[15]، وهذا هو المثال الأول، وأما المثال الثاني فعند حديثه عن الالتفات يقول: «واسم الالتفات هو اسم مشترك بين هذا المعنى الواقع في هذا النوع والمعنى الآخر الذي هو النوع الأول من جنس التتمة، وهو المسمى اعْتِرَاضاً (. . .) ولذلك غلط من عدها نوعاً واحداً غير متباين ونحن قَلَمَّا ألفيناها هنا معنيين متباينين معقولين واسمين ـ والأسماء في أصل الوضع هي على التباين وذلك بالذات، والاشتراك فيها بالعرض ـ فصلنا وأنزلنا كل واحد منهما نوعاً في الجنس الذي يرتقي إليه ويقتضي الدخول تحته، وخصصناه بأنسب الاسمين إليه فخصصنا هذا النوع باسم الالتفات وخصصنا النوع الآخر باسم الاعتراض»[16].

يتبين مما سبق أن السجلماسي يأخذ بمبدأ أرسطو القائل بالتباين في الأسماء، إذا كانت هناك أعراض لفظية مثل الاشتراك وما أشبهه فإنه يجب أن تخلص بالتفصيل والتقسيم الناتجين عن التحديد. وكما يكون التباين على مستوى الأجناس العليا فإنه يقع على مستوى الأجناس الوسيطة أيضاً، فكل من «الالتفات» و«التتمة» ينتميان لى الجنس العالي التاسع «الانثناء». ومع ذلك، فإن السجلماسي جعلهما متباينين، لأن «الإلتفات» نوع ينتمي إلى جنس متوسط من النوع الأول من الجنس التاسع، ولأن «التتمة» نوع ينضم إلى جنس متوسط من النوع الثاني من الجنس التاسع.

لا عجب في هذا الموقف لأن السجلماسي التجأ إلى «المقولات» المسلمة

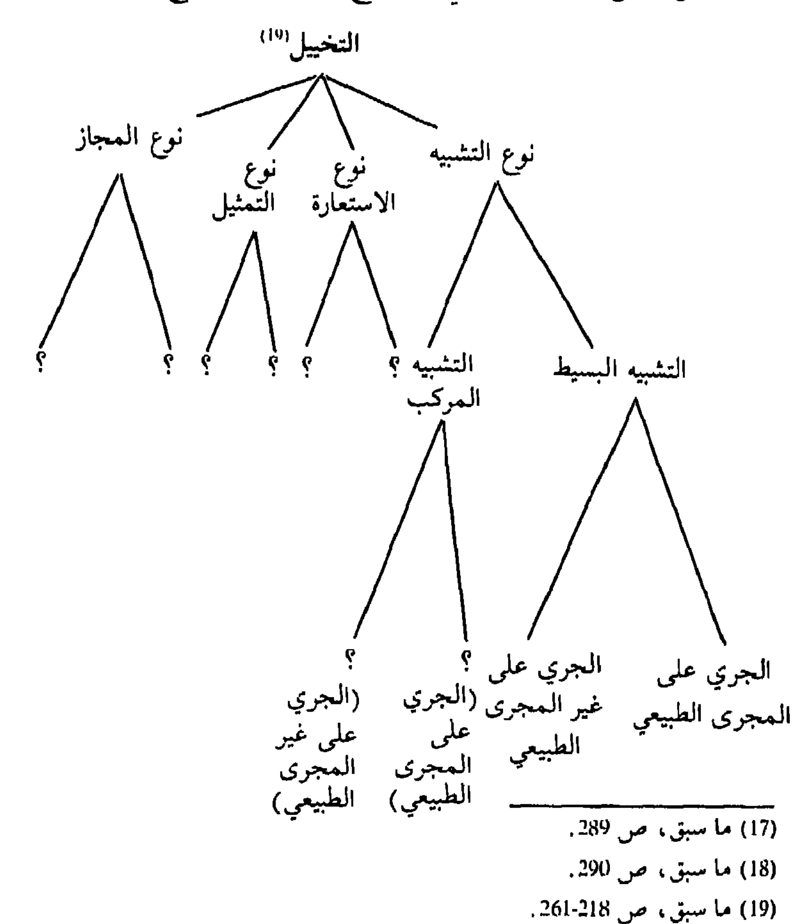
---

(15) المنزع، ص 210. وكان يتحدث عن التضمين الذي قال عنه إن له ثلاثة معان: افتقار البيت إلى غيره مما قبله أو بعده، قصدك البيت أو القسيم منه، والمعنى الثالث هو المقصود في هذا الموضع.

(16) المنزع، ص 442.

بالحدود والفواصل بين الأشياء لتباينها وتقابلها؛ يقول: «وقد تقرر في الصناعة النظرية أن الأجناس العالية ليس يحمل بعضها على بعض ولا يدخل بعضها ولا يترتب تحت بعضٍ لتقابل الطبيعتين والحقيقتين والذاتيين وقولي الجوهر وتباينهما»[17]، ويقول أيضاً «فالجنس العالي لا يترتب تحت شيء ولا يحمل على جنس آخر عال أصلا (. . .) والنوع القسيم لا يُحمل على قسيمه ولا على نوع آخرٍ تحت جنس آخر ولا يترتب تحت من قبل ارتقائهما معاً إلى جنس يعمهما معاً، وارتقاء واحد من النوعين اللذين تحت جنسين عالِيَيْنِ إلى جنس غير الجنس الذي يرتقي إليه الآخر»[18].

فلنوضح هذا الكلام المجرد بأمثلة محسوسة ولنحللها حتّى يدرك القارىء غير المختص معنى الجنس العالي والأنواع القسيمة والأنواع غير القسيمة وكَيْفية انتمائها.



(17) ما سبق، ص 289.

(18) ما سبق، ص 290.

(19) ما سبق، ص 218-261.

يتضح من هذا التشجير أنه فرّع مقولة التخييل إلى أربعة أنواع، ما العلاقة بينها؟ للإجابة عن السؤال يجب الاستعانة ببعض آراء أرسطو في كتاب **المقولات**. فقد تحدث عن الكم المتصل وَحَدَّهُ بأنه ما كانَتْ أجزاؤه لها وضع بعضها عند بعض؛ أي «أن تكون جميع أجزائه موجودة معاً لأنها إذا لم تكن معاً لم يكن الجزء منها وضع بعضها عند بعض»[20]، وعليه، فإنه يفترض أن أنواع جنس «التخييل» كم متصل من حيث وجود جميع أنواعها معاً، وما دامت أنواعاً قسيمة لجنس واحد فإنها «ليس واحد منها متقدماً على صاحبه ولا متأخراً، ولذلك قد يقال في مثل هذه إنها معاً بالطبع، وقد يمكن في كل واحد من هذه الأنواع القسيمة أن تقسم أيضاً إلى أنواع أخر فتكون أيضاً تلك معاً بالطبع (. . .) فأما أجناس هذه الأنواع فهي متقدمة عليها التقدم الذي بالطبع»[21]؛ في ضوء هذا النص يجب القول: إن الأجناس العشرة العليا متقدمة بالطبع لأن الأنواع لا تكافىء الأجناس العليا في الوجود، وأنه لا يلزم من وجود الأجناس العليا وجود الأنواع.

يتضح هذا مما نراه في التشجير. فقد قسم نوع التشبيه إلى تشبيه بسيط، وإلى تشبيه مركب، وقسمه أيضاً إلى «ما يجري على المجرى الطبيعي»، وإلى «ما يجري على غير المجرى الطبيعي». وأما التشبيه المركب فقد قسمه إلى النوعين نفسهما ولكنه لم يذكرهما؛ غير أنه لم يقسم الأنواع الأخرى. وينتج عن صنيعه هذا إخلال بقوانين الصناعة النظرية مثل التحديد والرسم. وهكذا، فإذا ما حاولنا استخلاص حد أو رسم لأنواع «التخييل» فإننا نحصل على ما يلي:

التخييل: تشبيه بسيط جار على المجرى الطبيعي أو على غير المجرى الطبيعي.

أو: تشبيه مركب (جار على المجرى الطبيعي أو على غير المجرى الطبيعي).

التخييل: استعارة؟

التخييل: تمثيل؟

التخييل: مجاز؟

ما الاستعارة وما التمثيل وما المجاز؟ أليست المادة متوافرة في الكتب المشرقية وفي الكتب المغربية حيث إن فيها أنواعاً للاستعارة وللتمثيل وللمجاز؟ لعل صعوبة

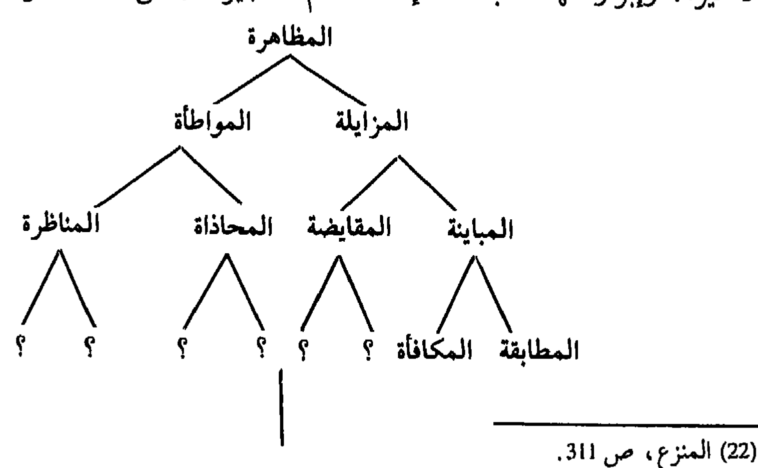
(20) ابن رشد، **تلخيص كتاب المقولات**، مصر، 1980، ص 101.

(21) ما تقدم، ص 148-149.

صياغة مقولات كانت وراء هذا الموقف فتوقف في البداية وترك لمن له طاقة أن يقسم ويفصل.

إذا احتاط المؤلف هُنَا فإنه غامر في مواضع أخرى من الكتاب، إذ أدخل بعض ما ليس من صميم موضوعه[22]، وبعض ما تتطلبه القسمة؛ يقول في «الاتساع الأقلي»: وهذا النوع وإن كان نوعاً موجوداً مع **ما تعطيه القسمة** منه فليس مقصوداً لنا على القصد الأول في هذه الصناعة، بل مقصودنا على القصد الأول إنما هو معقول «الاتساع» من حيث هو. غير أنه لما عرض له هذا العارض الذي صار به أغرب حالاً وأضيق مجالاً **رأينا أن لا نخلي الموضع منه** فأنزلناه نوعاً قسيماً في هذا الجنس ونبهنا عليه»[23]؛ وهذه القسمة العقلية أدت به إلى تقسيمات لم يجد لها ما يملؤها؛ فإخراج الممكن بصورة الواجب «لم يقف بعد على صورة له»[24]، وإخراج المحال بصورة الممكن والواجب وإخراجهما معاً بصورة المحال... لم «يقف بعد لها على صورة خاصة مستعملة إلا النوع الذي هو إخراج المحال بصورة الممكن»[25].

لقد توفرت المادة أحياناً ولكن فقدت المقولات لِتَنْظِيمهَا وتقسيمها، وتوفرت المقولات مرة أخرى ولكن المادة أعوزتها؛ ومهما يكن الأمر فإن البدايات معلومة والنهايات غير محدودة؛ وإذا كان الأمْرُ هكذا في البدايات وفي النهايات فإن الأجدى هو البحث عن العلائق المنطقية بين الأجناس العليا والأجناس المتوسطة والأنواع الأخيرة. وإبرازاً لهذا البحث فإننا سنقدم تشجيراً لجنس «المظاهرة».



(22) المنزع، ص 311.

(23) ما تقدم، ص 437.

(24) ما تقدم، ص 294.

(25) ما تقدم، ص 295.

من ينظر في تحديد مقولة جنس «المظاهرة» يرى أنه يحتوي على مقومين أساسيين هما: التركيب في جزئين، والمضادة. كما أن ما تفرع عن «المظاهرة» من أنواع متوسطة وأخيرة يحتوي على المقومين المذكورين . إن هذا الاشتراك هو الذي سمح له أن يقول: «يمكن إثبات هذا الجنس على الوضع الذي نروم فيه، وهو إنزاله جنساً عالياً تحته نوعان؛ أحدهما المزايلة والثاني المواطأة ثم النزول في كل واحد من نوعيه الوسيطين إلى ما تحتهما من الأنواع الوسيطة أيضاً والأخيرة على النحو الذي مر لنا في سائر الأجناس من قبل»[26].

وإذا كانت الخصائص المشتركة هي التي تفرض مقولة معينة رأساً وتربط ما يتفرع عنها من مقولات فإن «الفصول» هي أداة التفريع والتفريق والتقويم. وهكذا، فإن في «المظاهرة» فصلين قاسمين هما: المنافرية والملائمية. لقد تولدت عن «المنافرية» فصول أخرى، هي: محفوظ الوضع/ ليس محفوظ الوضع؛ أخذ الجزئين من جهتي وضعهما/ أخذ الجزئين لا من جهتي وضعهما. وتفرع عن «الملائمية» فصلان قاسمان هما: قصد المقاومة والمداناة / لا قصد المقاومة والمداناة.

على أن مقولة جنس «المظاهرة» طرحت إشكالين على المؤلف؛ أولهما: أن النوعين القَسِيَمينْ لهذا الجنس الأعلى ليس بينهما ملاءمة ومناسبة كما كانت الملاءمة في أنواع جنس «التخييل» الأربعة إذ ليس بينها منافرة. إن بين النوعين القسيمين هنا منافرية وملائمية في آن واحد! لحل هذا الإشكال التجأ السجلماسي إلى أنواع التضاد الواردة في «المتقابلات» من كتاب «المقولات» لأرسطو. وأنواع التضاد ثلاثة؛ هي: انتماء المتضادين إلى جنس واحد بعينه مثل البياض والسواد، وهو اللون، وانتماء المتضادين إلى جنسين مختلفين مثل: العدل والجور، فالعدل ينتمي إلى جنس الفضيلة ، والجور يؤول إلى جنس الرذيلة، واعتبار المتضادين جنسين بأنفسهما مثل الخير والشر. وانسجاماً مع مبدأ أرسطو القائل باستقلال الأجناس فإن السجلماسي مضطر إلى الأخذ بالنوع الأول ورفض النوعين الآخرين لأنه إذا قبلهما سيدخل جنساً في جنس؛ فقال: «فقد يظهر من هذين النوعين (المزايلة والمواطأة) من علم البيان أنهما على النحو الأول أعني أن يكونا في جنس واحد بعينه على مثال ما عليه الأمر في البياض والسواد فإنهما في جنس واحد بعينه يعمهما وهو اللون»[27].

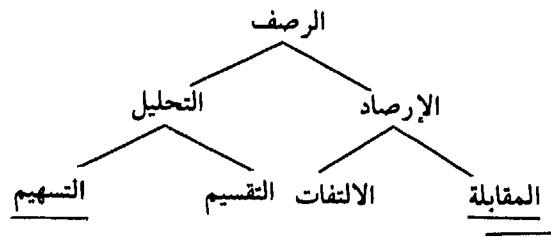
وأما الإشكال الثاني فهو يطرح ماهية «الفصول» ودورها في التقسيم والتقويم

(26) ما تقدم، ص 364.

(27) ما تقدم، ص 366.

واستقلالها ومسألة الخلاف فيه. ومن يعد إلى الأنواع الأخيرة من «المظاهرة» يجد هذا الإشكال يطرح نفسه. فالفصلان المقومان «للمحاذاة» و«المناظرة» هما: قصد المقاومة والمداناة/ ولا قصد المقاومة والمداناة. وهذان الفصلان نفساهما مقومان «للمطابقة» و«المكافأة». وقد ذكر هذا الوضع في قوله: «ولما كان قصد المقاومة والمداناة ولا قصد المقاومة والمداناة فصلين قد قوما نوعي النوع الأول، وهو المباينة من النوع الأول، وهو المزايلة من جنس المظاهرة، أعني المطابقة والمكافأة. وكانا أيضاً ها هنا كذلك أعني مقومين لنوعي النوع الثاني المدعو المواطأة، وهما: المحاذاة والمناظرة كانا (؟) خليقاً أن يلحق الشك الواقع في وضع المكافأة نوعاً قسيماً للمطابقة في جنس المباينة من جنس المزايلة من جنس المنافري من الأمور»[28]. وقد حل هذا الإشكال بوجهتي نظر مختلفتين: إحداهما تسلم بأن نوعي «المزايلة» و«المواطأة» وما تفرع عنهما من أنواع غير قسيمة، ومع ذلك فإنها تنتمي إلى جنس واحد عال. وهذه وجهة نظر أرسطو. وثانيتهما، وهي وجهة نظر كثير من المناطقة الذين يعارضون أرسطو ويعتبرون ما دعي فصولاً إنما هو فصول غير ذاتية أو أعراض. وهم حينما يتبنون هذا الرأي يحرصون على سلامة المبدأ الأرسطي. ومع المجهودات النظرية التي بذلت لإنقاذ مبدأ الاستقلالية فإن الاختلاط حاصل والتداخل موجودٌ مثلما يعكسه هذا الجنس بوضوح، إذ هناك فصل مقوم لأكثر من نوع وأكثر من جنس[29].

إذا كان هناك تداخل على مستوى «الفصول» فإن هناك تداخلاً على مستوى «الأنواع»، ويمكن توضيح هذا التداخل بمثالين: أحدهما موجود في جنس «الرصف»[30].



(28) ما تقدم، ص 392.

(29) من هذه المجهودات تقسيمهم الفصول إلى قسيمة وغير قسيمة، وغير القسيمة إلى أعراض وفصول ذاتية وفصول جوهرية. وقد بحثوا عن تسويغات لقبول العرض والفصل الذاتي؛ وأما الفصل الجوهري فبحسب مبدئهم لا يمكن قبوله.

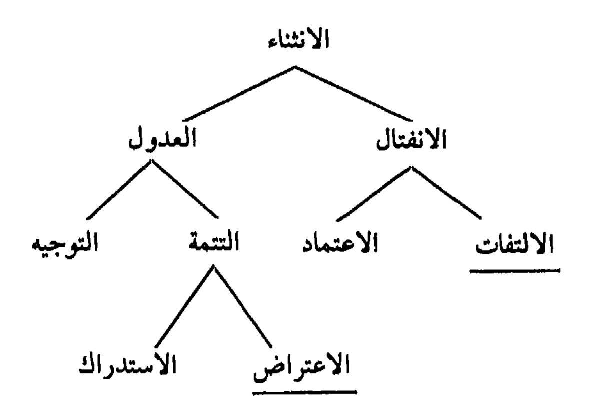
(30) المنزع، ص 337-363.

فقد استشهد على نوع «التسهيم» ببيتين للخنساء، وهما:

فَبِالْبِيضِ ضَرْباً وَبِالسُّمْرِ وَخْزَا ... بِبِيضِ الصِّفَاحِ وَسُمْرِ الرِّمَاحِ
ونَلْبَسُ فِي السِّلْمِ خَزّاً وَقَزّا ... وَنَلْبَسُ فِي الحَرْبِ نسج الْحَدِيدِ

ويعلق على هذين البيتين بقوله: «إنه من صور هذا النوع، ويشبه أن يكون ذلك منه إنما هو في البيت الثاني فقط؛ فأما الأول فإن النوع الأول من النوع الأول من هذا أولى به، أعني المقابلة»[31].

وأما المثال الثاني فهو في جنس «الانثناء»:



يعرف بأن «الالتفات» هو اسم مشترك بين هذا المعنى الواقع في هذا النوع، والمعنى الآخر الذي هو النوع الأول من جنس التتمة، وهو المسمى «اعتراضاً»[32]، لكنه لم يقبل هذا التداخل لأنه يخل بمبدأ استقلال الأجناس وتراتب الأنواع وتقسيم الفصول. ولذلك اجتهد في أن يعدهما نوعين متباينين.

نكتفي بهذه الأمثلة لأنها تبين الصعوبات التي تعترض الإخلاص لمبدأ استقلال الأنواع الوسطى والأخيرة، وتبين عدم وجود مقاييس لتصنيفها ولترتيبها؛ وقد كان السجلماسي شاعراً بهذه الصعوبات. والتمس لذلك اعذاراً مقبولة ووجيهة؛ منها أن الصناعة البلاغية هي من: «الصنائع التي يعسر انتزاعها من المواد وتجريدها من عوارضها»[33]، ومنها أنه: «ليس يبعد أن يكون الشيء في جنسين وفي مقولتين لَكِنْ

(31) المنزع، ص 362-363.

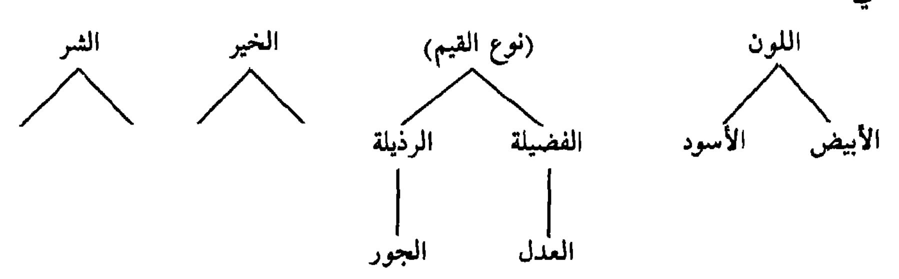
(32) ما تقدم، ص 442.

(33) ما تقدم، ص 394.

ذلك من جهتين لا من جهة واحدة فإنه المستحيل، وإحدى الجهتين فهي ضرورة بالذات والأخرى بالعرض، ويشبه أن يكون ما وضعناه نحن أحرى أن يكون أقرب إلى الذات»[34].

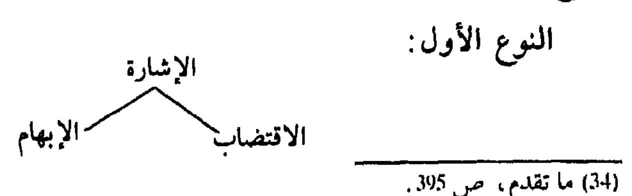
2 ـ المستوى الأفقي:

يصرح في عذره الأخير باستحالة وجود الشيء الواحد في الزمان الواحد وفي المكان الواحد في جنسين وفي مقولتين، وإذا ما وجد فإنه من إحدى الجهات لاَ على كل الجهات. ومنطلق هذا الحكم هو علائق التضاد المنطقية، فقد تحدث أرسطو عن المتضادات وقسمها إلى ثلاثة أنواع؛ فالمتضادان «إما أن يكونا في جنس واحد بعينه مثل الأبيض والأسود اللذين جنسهما القريب: **اللون**، وإما أن يكونا في جنسين متضادين مثل العدل والجور، فإن جنس العدل **الفضيلة**، وجنس الجور **الرذيلة**، وهما متضادان. وإما أن يكونا هما بأنفسهما جنسين متضادين ليس فوقهما جنس مثل الخير والشر»[35]. يريد إن كان أحدهما في مقولة والآخر في مقولة أخرى، لأنهما متى كانا في مقولة واحدة كانت المقولة جنساً لهما»[36]. لشرح هذا القول يجب تشجيره بما يلي:



وإذا اتضح ما يعنيه أرسطو بهذه التقسيمات الثلاثة علينا أن ننقلها إلى ما ورد في المنزع.

النوع الأول:

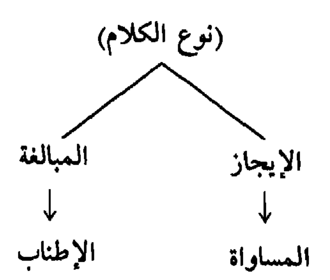


(34) ما تقدم، ص 395.

(35) ابن رشد، ما تقدم، ص 144-145.

(36) هذا شرح من ابن رشد من: «يريد...».

النوع الثاني:



النوع الثالث:

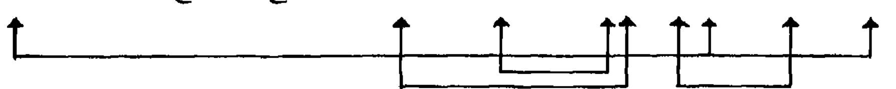
الإيجاز ـ التخييل ـ الإشارة ـ المبالغة ـ الرصف ـ المظاهرة ـ التوضيح ـ الاتساع ـ الانثناء ـ التكرير.

إن هذه الأجناس عالية، والجنس العالي، حسب المبدأ الأرسطي، لا يرتب تحت شيء، ولا يحمل على شيء آخر أصلاً. لذلك لا يمكن أن يرتب جنس «الإيجاز» تحت جنس «التخييل» ولا يحمل عليه، ومثل هذا يقال في باقي الأجناس الأخرى. لا علاقة بين هذه الأجناس من حيث المبدأ، فكل منها له هويته وشخصيته المستقلة، وله مسافته الفاصلة، وهذه المسافة الفاصلة بين الأجناس متساوية. وعليه فإن المؤلف كان من الممكن له أن يبدأ بأي جنس أراد. وإن النوع القسيم نفسه لا يحمل على قسيمه ولا يترتب تحته من قبل ارتقائهما معاً إلى جنس يعمهما معاً، فضلاً عن أن يحمل على نوع آخر تحت جنس آخر، فـ«الاقتضاب» و«الإبهام» يرتبان تحت «الإشارة» وتعمهما، ولكنهما لا يمكن أن يرتبا تحت جنس «الرصف»، ولا على أي نوع من أنواعه. و«المساواة» ترتقي إلى جنس «الإيجاز»، و«الإطناب» ينتمي إلى جنس «المبالغة»، وكُلٌّ مِنَ «المبالغة» و«الإيجاز» جنس عال، ومع ذلك، فإنه يمكن أن يمنح لهما جنس أعلى ليتوّجهما معاً، قد يكون «الكلام» أو «الأقاويل». وإذا ما صح هذا، فإن الأجناس العشَرة كلها يمكن أن يمنح لها جنس أعلى، وهو «علم البيان»، وإذا اعتبر هذا، فإنها تصبح أنواعاً قسيمة أولى. وقد تقدم أن الأنواع القسيمة مهما كانت لا ترتب تحت شيء ولا تحمل على شيء. وعليه، فإن الأجناس العليا والأنواع القسيمة، ولتكن متوسطة أو أخيرة، يحكمها، جميعاً، مبدأ الاستقلال على المستوى الأفقي.

إن مبدأ نَقَاءِ الأجناس والأنواع لم يتحقق إلا جزئياً على مستوى الممارسة لأن

القارىء للكتاب يرى أنها تداخلت وتقاطعت وتشابكت. هكذا تداخل الجنس الأول «الإيجاز» مع الجنس الثالث «الإشارة»، ومع العاشر «التكرير»، وتقاطع الجنس الثاني «التخييل» مع الجنس الثالث: «الإشارة» (. . .). وتوضيح ذلك:

الإيجاز. التخييل. الإشارة. المبالغة. الرصف. المظاهرة. التوضيح. الاتساع. الانثناء. التكرير.



لم يخف هذا التداخل على المؤلف، وإنما كان يشعر به شعوراً حاداً، ولذلك نبه إليه أحياناً كثيرة، ولم ينبه إليه أحياناً أخرى. فقد كان يحيل على الجنس الذي يجب أن يكون فيه النوع، أو كان يلتمس الفروق والجهات، أو يُجَزّىء المسألة التي يتحدث عنها. وهكذا، فإنه لما تَحَدَّثَ عن المقابَلَة في الجنس الرابع «المبالغة» فإنه نبه إلى أنه سيقرره في الجنس السادس، ولما تحدث عن النوع الثالث من الجنس الثاني «التخييل» استدرك قائلاً: إن النوع الأول من النوع الأول من الجنس الثالث أولى به[37]، كما التمس الفروق عند حديثه عن الحذف؛ قال: «الحذف الواقع هنا (. . .) هو اسم مشترك أو مُشَكِّكٌ لأنه مقول عليه، وعلى أحد أنواع جنس الإشارة (. . .) مقول في هذا الجنس العالي على نوع من أنواعه لغرض الاختصار والإيجاز والاتساع (. . .) وأما في الجنس العالي الآخر الذي هو الإشارة فإنه مقول منه على نوع منه لغرض الوحي والإشارة (. . .)»[38]. وأما حديثه عن التناسب فقد كان مجزءاً. تكلم فيه في الجنس الأول «الإيجاز»، وفي الجنس العاشر «التكرير».

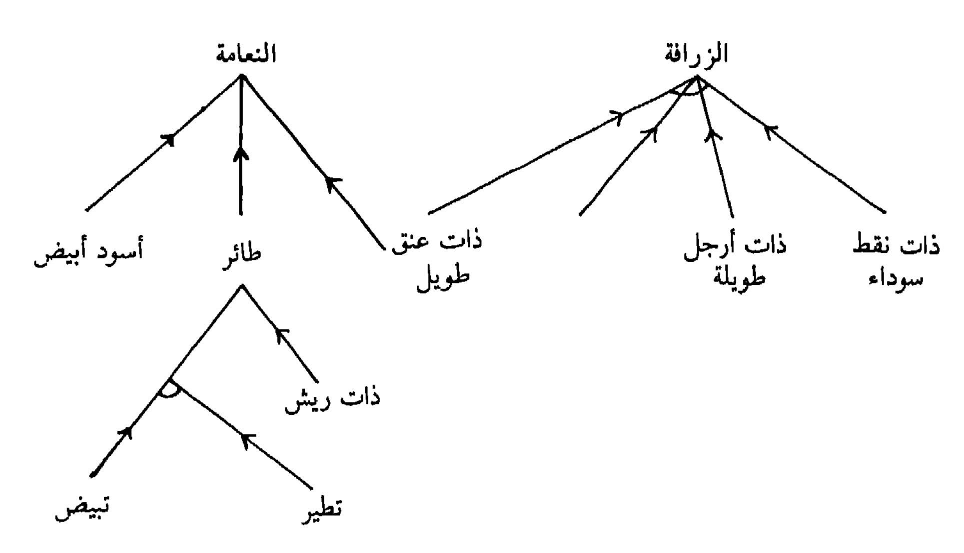
ليس السجلماسي مسؤولاً عن هذا التداخل، ولكن المسؤولة عنه هي القاعدة الصلبة التي وضعها أرسطو وتوارثتها الأجيال من بعده، تتجلى في أحدث المقاربات الدلالية. وسنسوق مثالاً واحداً مِنْ نظرية الشبكات الدلالية[39] حتى يمكن درء نقد السجلماسي بها:

---

(37) المنزع، ص 245.

(38) ما تقدم، ص 209.

(39) Daniel Schutzer. **Artificial intelligence**. New-York. 1987 *p. 31-36* -.



إن ما يهمنا هنا هو أن مقولتي «الزرافة» و«النعامة» تنتمي كل منهما إلى مجال دلالي خاص، ومع ذلك وقع الالتقاء في الفصل «عنق طويل»؛ وعلى هذا يمكن الزعم أن التحليل بالمقولات تحايثه المشاكل التي واجهها السجلماسي ويواجهها المعاصرون. ولذلك، فإن هناك نظريات مستحدثة حاولت أن تستبدل بهذا التحليل نظرية «النموذج الأمثل» في صيغتها الأولية، وخصوصاً في صيغتها الموسعة[40].

3 ـ تداخل البعدين:

إن النظريات القديمة والمستحدثة التي سارت في ركاب أرسطو تقوم على المسلمات التالية:

- الحدود فاصلة بين المقولات.
- استقلال الأجناس والأنواع، ولا علاقة بين الأنواع إلا علاقة المسافة المتساوية.
- كل نوع ينتمي إلى المقولة الرئيسية بكيفية كاملة ومتساوية مع باقي الأنواع الأخرى.
- له نفس الخصائص الضرورية والكافية.

وقد استبدلت بها المسلمات التالية:

(40) - George Kleiber, Op. cit.

- الحدود بين المقولات مائعة.
- أن هناك علائق بين المقولات.
- أن العلائق تراتبية ومتدرجة.
- يكفي وجود علاقة مشابهة ما بين أنواع المقولة.

إن السجلماسي كان أرسطياً، ولذلك لم تخطر بباله المسلمات الأخيرة؛ على أن تعامله مع التراكيب اللغوية أدى به إلى اكتشاف الهوة العميقة بين العبارة البرهانية وبين العبارة البلاغية. فقد استعمل العبارة البرهانية في وضع مقولات الأجناس وفي تفريعها وفي ضبط العلائق فيما بينها، ولكن العبارة البلاغية كانت تخترق العبارة البرهانية وتحطم الحدود بين المقولات وتستعمل بعضاً منها في موضع بعض آخر. وقد قدم مقارنات بين العبارتين:

العبارة البرهانية	العبارة البلاغية
● تستعمل فيها الألفاظ الأصلية والنظوم الأصلية. ● الإيجاب والسلب جنسان عاليان للقول. فالعبارة عن أحد الجنسين بالآخر والدلالة عليه به ممتنع بديها وضرورة إذا كان على نهاية المقابلة له. ● انعكاس الضد إلى ضده أمر غير ممكن ولا معقول.	● الخروج عن الحقيقة إلى المجاز «جرياً على مقتضى غرض علم البيان، وغاية صنعة البلاغة. ● «وقوع أحد القولين الدالين على المتقابلين موقع الآخر ووضعه موضعه لغرض الاتساع والمبالغة» ● تداخل شكلي الإيجاب والسلب بأن يوضع السلب مع الإيجاب والإيجاب في صورة السلب».

ومن الأمثلة التي قدمها ـ للاستدلال على اختراق تعابير اللغة الطبيعية، وخصوصاً تعابير اللغة الشعرية، للمقولات المنطقية وإزالتها وإحلالها محلها ـ البيت الشعري التالي:

إذَا أيْقَظَتْكَ حُرُوبُ الْعِدَى   فَنَبِّهْ لَهَا عُمَراً ثُمَّ نَمْ

فقد أورد الاعتراضات التي يمكن أن توجه إلى أن عمر ليس مضاداً للحروب لاختلاف مقولتهما، لأن عمر[41] في مقولة الجوهر، وليس في مقولة الجوهر تضاد. وقد رأى أن هذه الاعتراضات سوفسطائية ومغلطة، ويمكن أن تدفع بدليلين؛ أحدهما أن عمر أخذ مضاداً للحرب في تركيب القول، ولا يهم الأمر قبل التركيب، وإذا سلم بأن الجوهر لا يضاد الجوهر ولا غيره لوجوب اتحاد المقولة في المتضادين، ولكن الجوهر قابل للمتضادات في الكيفيات لأن زيداً قد يكون صالحاً وقد يكون طالحاً؛ وعليه، فإن المتضاد في عمر كيفية من كيفياته[42]؛ وثانيهما يتعلق بوقوع أحد القولين الدالين على الْمُتَقابِلَيْنِ موقع الآخر لتحطيم المسافة بينهما وتضييقها إلى أقل قدر ممكن مما يقيم الذهن بين طرفي شك وجزئي نقيض: «وهو من ملح الشعر وطرق الكلام»[43].

هكذا يقوم المجاز بإبدال المتقابلات والمتضادات أو بإدماج بعضها في بعض مما يجعله ذا وظيفة إبدالية ولكنه يُؤَلِّفُ بين المتناسبات - أيضاً - حيناً ويبدل بعضها من بعض حيناً آخر مما يخلق به بعداً أفقياً. وقد تعرض للتناسب في مواضع متفرقة من الكتاب فَبَيَّنَ نوعه ووظائفه المختلفة. وقد ذكر المثال القانوني الشهير: نسبة القلب في البدن كَنِسْبَةِ الملك في المدينة. ففي هذا المثال أربعة أشياء، نسبة الأول منها إلى الثاني كنسبة الثالث إلى الرابع فأخذ الأول بدل الثالث وسمي باسمه[44]؛ ومن الأمثلة التي أتى بها قول أبي الطيب:

مَغَاني الشِّعْبِ طِيباً في الْمَغَانِي   بِمَنْزِلَةِ الرَّبِيعِ مِنَ الزَّمَانِ

هكذا تناول التناسب في الجنس العاشر «التكرير» وختم به، ولكنه تناوله أيضاً في الجنس الأول «الإيجاز» وكأن ما أتى به أخيراً كان استدراكاً على ما أتى به أولاً، أو كان اضطراراً دفعت إليه القسمة العقلية.

إن أهم حديث عن التناسب هو ما نجده في جنس «الإيجاز»، إذ عرفه ومثل له

(41) المنزع، ص 383.

(42) ما تقدم، ص 384.

(43) ما تقدم، ص 276 يقول:

«وفائدته الدلالة على قرب الشبهين حتى لا يفرق بينهما ولا يميز أحدهما من الآخر (. . .) فلذلك فالقول المشكك هو في النهاية من المبالغة والغاية في التلطف للتشبيه وتقريب الشيئين أحدهما من الآخر لتمكين عدم الفرق والفصل والتباين بينهما».

(44) ما تقدم، ص 519، وأساس التناسب ما ورد لدى أرسطو، وخاصة في كتابه فَنُّ الشِّعْر.

وذكر بعض وظائفه؛ فالتناسب قول مركب من أجزاء متناسبة، نسبة الأول منها إلى الثالث كنسبة الثاني إلى الرابع؛ ومن أمثلته: «أم يقولون افتراه، قل إن افتريته فعلي إجرامي وأنا بريء مما تجرمون»، فهذا قول مركب من أجزاء أربعة: نسبة الأول منها إلى الثالث نسبة الثاني إلى الرابع، غير أن بعضها متروك لقطع دلالة ما بقي عليه، وتقديره برد المحذوفات منه إلى التصريح: «إن افتريته فعلي إجرامي وأنتم براء منه، وعليكم إجرامكم وأنا بريء مما تجرمون» وهو الثالث نسبة قوله: «وأنتم براء منه»، وهو الثاني: «وأنا بريء مما تجرمون» وهو الرابع واجتزىء في كل متناسبين بأحدهما.

لعل فيما جاء عند السجلماسي «بعض الخطأ»، وتوضيحه: «فعليّ إجرامي هو الأول» و«أنا بريء مما تجرمون» هو الثالث، و«أنتم براء منه» الثاني، و«عليكم إجرامكم» هو الرابع: إذن، «فعلي إجرامي وأنتم براء منه وأنا بريء مما تجرمون فعليكم إجرامكم».

وقد أتى بأمثلة أخرى مذكورة في «الروض المريع»؛ منها: «فليأتنا بآية كما أرسل الأولون»، وتقدير محذوفاته: «إن أرسل فليأتنا بآية كما أرسل الأولون فأتوا بآية»، فنسبة قوله: «إن أرسل»، وهو المحذوف الأول، إلى قوله: «كما أرسل الأولون»، وهو المثبت الثالث، كنسبة قوله: «فليأتنا بآية»، وهو الثاني المثبت، إلى قوله «فأتوا بآية»، وهو الرابع المحذوف. فاجتزىء من كل متناسبين بأحدهما لقطع الدلالة عليه، وذلك أنه اجتزىء من الأول المحذوف، وهو قوله: «إن أرسل» بالثالث المثبت، وهو قوله: «كما أرسل الأولون»، كما اجتزىء من الرابع المحذوف، وهو قوله: «فأتوا بآية»، بالثاني المثبت، وهو قوله: «فليأتنا بآية»، فحذف من الأول ما أثبت في الثاني ومن الثاني ما أثبت في الأول[45].

وأما تقديرات هذا المثال فإنها صحيحة، ولكننا نخالفه في تقديرات آية المحيض، فإننا نرى أنه حذف الثاني لدلالة الثالث عليه، وحذف الرّابع لدلالة الأول المثبت عليه، فحذف من الأول ما أثبت في الثالث وحذف من الرابع ما أثبت في الأول.

وقد قدرنا تقديرنا وتصرفنا في النص باعتبار أن الطرف الثالث لا يحذف قطعاً لأنه مشبه به إذا ما صحت قراءتنا لنص ابن البناء. ومع ذلك؛ فإنه يمكن الجمع بين

(45) ما تقدم، ص 196-197.

آراء الرجلين[46]، فلا يمكن حذف المشبه به وهو الطرف الثالث بداية، ولكنه متى ألحق المشبه بالمشبه به فإنهما يتساويان ويمكن أن يتبادلا المواقع وينوب أحدهما عن الآخر.

ومهما يكن، فإن المؤلِّف حَلَّلَ أربعةَ أمثلة:

- المثال الأول حذف فيه : 2 . 3
- المثال الثاني حذف فيه: 1 . 4
- المثال الثالث حذف فيه: 2 . 4.
- المثال الرابع حذف فيه: 2.3.

وإذا ما طبقت القوانين الرياضية فإن الحذف يكون في الصور الآتية:

صور الحذف:

(1) ـ 2 . 3
(2) ـ 1 . 4
(3) ـ 2 . 4
(4) ـ 1 . 3

لقد كان السجلماسي شاعراً بما يمكن استخراجه من صور التناسب من إبدال وحذف وتقليبات، ولذلك اختصر الكلام وقال: «وجزئيات هذا النوع كثيرة»[47] كما كان عالماً بقوته الاستدلالية التوليدية فقدم أمثلة نثرية وشعرية لتبيان أضرب جمال التناسب؛ على أن ما يلفت الانتباه هو التأويلات التشريعية التي انبنت عليه. فقد أول الآية: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾، فإنه قابل بقوله: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه﴾ بقوله: ﴿فأولئك حبطت أعمالهم﴾ وقابل بقوله: ﴿فيمت وهو كافر﴾ بقوله: ﴿أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾، وبهذا يعتضد قول مالك ـ رحمه الله ـ: «إن مجرد الردة يحبط العمل دون الوفاة على الكفر على قول الشافعي ـ رحمه الله ـ إنها بمجردها لا تحبط العمل حتى تقترن بها الوفاة على الكفر»[48].

---

(46) نص ابن البناء عُمْدتُنا، وقد اجتهدنا هذا الاجتهاد، والكلمة الفصل للمناطقة وللرياضيين الذين نرجو منهم أن يفيدونا.

(47) المنزع، ص 198.

(48) ما تقدم، ص 346-347.

في ضوء وظائف التناسب هذه، فإننا نريد أن نغامر بتحكيم آليات التناسب في مقولات الأجناس العشرة لإدخال بعضها في بعض وتحطيم الحدود بينها؛ وعليه فإننا سنقيس على: القلب: الملك: : البدن: المدينة: أي أن نسبة الأول إلى الثاني كنسبة الثالث إلى الرابع؛ وعليه يقال: نسبة القلب في البدن كنسبة الملك في المدينة؛ أي نسبة الأول منها إلى الثالث كنسبة الثاني إلى الرابع.

ـ نقيس على ما تقدم:

الإيجاز: الإشارة: : التكرير: التخييل.

- نسبة الأول إلى الثاني نسبة الثالث إلى الرابع.
- نسبة الأول منها إلى الثالث نسبة الثاني إلى الرابع.
- يمكن استخراج الإبدالات التي رأيناها بصورها الثمانية.

ومغزى هذا، أن آليات التناسب نفسها يمكن توظيفها لتحطيم الحدود بين المقولات، وقد اخترنا مثالنا مما حطمت الحدود فيه فعلاً. وبهذا يمكن تسويغ ما توصلنا إليه تجريبياً بالاستدلال القياسي.

إن التضاد والتناسب يحطمان الحدود بين المقولات عمودياً وأفقياً ويضمان بَعْضَها إلى بعض فتصير كَمّاً مُتَّصِلاً يتسم بالتركيب وبالترتيب والتنسيق والاقتضاء؛ وهذه ميزات كل خطاب معقول، وإذا لم تكن فإنها تصنع صنعاً من قبل المحلل. وقد تكونُ سمتا التضاد والتناسب زائدتين في الخطاب الشعري لأنه يقوم على «التخييل» الذي هو: «عمود علم البيان وأساليب البديع من قبل إنه موضوع الصناعة الشعرية»[49]. ولذلك فقد ذكر أنواعه ومقاييسه وأمثلته. وقد اعتمد على البلاغة النظرية التي يشتمل عليها كتابا أرسطو «الشعر»، و«الخطابة» وعلى ما تلاهما من شروح وتفسيرات وتلاخيص، وعلى كتب البلاغة العربية.

خاتمة:

تحكم في كتاب السجلماسي مصدران أساسيان: أحدهما الصناعة المنطقية؛ فقد استطاع أن ينظم بالصناعة المنطقية «علم البيان» فحصره في مقولات معدودات

(49) ما تقدم، ص 260.

فنقاه من تداخل المقولات والمصطلحات وتنافرها والزيادة أو النقصان فيها، وحاول صحة التقسيم واستيفاء الأقسام وتناسبها. وقد نجح إلى حد كبير في مسعاه. ولكن المنطلق الأنطولوجي الأرسطي حال دون نجاحه بكيفية كاملة فحصل تداخل بعض الأقسام وعدم استيفائها، أو وقع استيفاؤها ولم تملأ كما وقع تنافرها[50].

وثانيهما المادة اللغوية العربية بما تمتاز به من خصائص وسمات: فاللغة العربية - كأية لغة طبيعية أخرى وخصوصاً إذا كانت لغة ذات مسحة شعرية أو شعرية - تحطم الحدود بالتضاد وبالتناسب وبالترابط مما يكون فيضاً دلالياً يؤدي إلى التداخل والتكرار. ومهما أوتي الصناعي من قوة التجريد والتّصْنيف وإيجاد الفروق والمقولات والمصطلحات، فإنه - لا محالة - واقع فيما وقع فيه السجلماسي.

على أن السجلماسي وفق - رغم الصعوبات الطبيعية - في تقديم اقتراحات علمية وتعليمية وإيديولوجية - سياسية. إذ لربما كان متفرداً في نقل نظرية المقولات الأرسطية إلى ميدان «علم البيان» وتطبيقها بنجاح. ونعتقد أن كتابه لو وجد مناخاً ثقافياً ملائماً لأثار نقاشات وتعديلات واستدراكات مثلما يناقش المحدثون نظريات أرسطو في المقولات وفي الدلالة وفي غيرهما؛ ومن يرجع إلى علم الدلالة البنيوي الأوروبي وإلى نظرية «النموذج الأمثل» في صيغتيها الأصلية والموسعة يتأكد مما ندعي. كما أنه قدم أمثلة نثرية وشعرية عديدة وحللها مما يسمح للمتعلم أن يلم في ضوئها بـ «علم البيان»، و«أساليب البديع»، وأن يبدع للإمتاع وللإقناع وللغلبة ولفلّ شوكة المخالف. وأما الهدف الإيديولوجي - السياسي فإذا كان غير مصرح به فإن القراءة المتأنية للسياق الفكري الذي كان يعيش فيه السجلماسي، والقراءة المتمعنة للكتاب ترجحان أن الهدف الأسمى كان هو الإسهام في ضبط قوانين التأويل وفي التنبيه على مبادئه حتى لا تَتَفَرَّقَ الأمة وتذهب ريحُها.

(50) هذا التداخل شيء طبيعي.

خلاصة عامة

اخترنا ثلاثة نماذج بلاغية لنبين من خلالها المنهاجية التي اتبعتها وأبعادها وحدودها. وقد اغتبطنا غاية الاغتباط حينما وجدنا أن بعض أفكار هذه الكتب ما زالت حية ترزق، بل ما زالت تناقش وتعدل وتوظف؛ ولكن ليس في مجال الثقافة العربية الإسلامية وإنما في مجال الثقافات الأجنبية الأوروبية والأمريكية وغيرها من الثقافات الراقية، وليس في هذا عجب ما دامت هذه الكتب استقت مَنَاهِجَهَا من الفطريات الإنسانية ومن المنطق والرياضيات. ولا نعني بهذا أنها وظفت المنطق والرياضيات بكيفية كاملة وشاملة؛ فقد تداخلت فيها الأنساق المعرفية الإسلامية من نحو وأصول ونقد أدبي؛ ومع ذلك، فمن المؤكد أن الأصول والنحو مستهما الصناعة المنطقية بدرجات متفاوتة بحسب الزمان والمكان.

إن أول ما يجب أن ننبه إليه أن فرز بعض العناصر «الكونية» في الثقافة الإنسانية الموجودة في كتب التيار المنطقي المغربي جعلتنا نفقد بعض الثقة فيما ينتجه المحدثون من الأوروبيين والأمريكيين في البلاغة وفي الدلالة على الخصوص. فقد مر علينا زمان كنا نعتبرها مصادر أساسية لا يعلى عليها، ولكننا تبينا بعد الرجوع إلى أصولها، وخصوصاً الميراث الأرسطي وما لحقه من تراكمات مختلفة، أنها ليست إلا إعادة قراءة له ولم تبتدع ابتداعاً. وقد يظهر للباحث المتفحص أن قراءة شبيهة بهذه القراءة أنجزها البلاغيون والمناطقة والأصوليون المسلمون القدامى. ومن يرجع إلى القراءتين يجدهما تتلاقيان في كثير من طروحاتهما رغم بعد الشقة الزمانية المكانية.

هكذا قرأنا أدبيَّاتٍ في البلاغة الجديدة وفي نظرياتها من إبدالية وتشبيهية فاعتقدنا أنَّهَا من بنات أفكار البلاغيين المعاصرين، ولكننا لم نلبث أن وجدنا ابن البناء يذكر الاستعارة التناسبية الإبدالية والاستعارة التشبيهية. وقرأنا التحليل بالمقومات

فاعتبرناه كشفاً جديداً، وإذا هو موجود في التحليل الأصولي والتحليل البلاغي، وفي التعريف المنطقي، وقرأنا نظرية «النموذج الأمثل» الدلالية التي جاءت تسد ـ حسب زعمها ـ ثغرات نظرية الدلالة الأرسطية فإذا هي ـ فيما نعتقد ـ لا تختلف كثيراً عن نظرية المقولات الأرسطية، ونظرية المقولات مطبقة بكيفية جيدة لدى السجلماسي، بل إننا إذا ما تمعنا في نظرية «النموذج الأمثل» الموسعة فإنها يمكن أن ترد إلى نظرية المقولات مع التسليم بوجود عناصر جديدة فيها اقتضاها تطور الآليات الطبيعية و «الكونية»[1].

قد يؤدي تعميم الميراث الأرسطي إلى الإيحاء بنزعة إطلاقية تنافي صيرورة التاريخ وصيرورة العلم وصيرورة الإنسان، ولكن هذا الاعتراض لا يصح إلا إذا كانت القراءة اجترارية. وأما القراءة الجديدة فإنها لا تتم إلا في ظروف إبستمولوجية وعلمية جديدة. وآية ذلك أن غيرنا استطاع أن يعيد قراءة أرسطو وغيره قراءة إبداعية في حين أننا لم نستطع قراءة المناطقة البلاغيين والأصوليين المسلمين قراءة إبداعية إلا فيما ندر وشذ. إن ما حدث من ثورات في العلوم الرياضية وفي الفيزياء وفي البيولوجيا وفي علم النفس المعرفي وفي اللسانيات. . هو الذي كان وراء إعادة القراءة للميراث الأرسطي وتطويره أو «القطيعة» معه. وليس في مكنتنا الآن إلا أن نتعلم هذه العلوم ونتعلم تطبيقاتها فتوظيفها بحسب الزمان والمكان والأشخاص.

قراءتنا لهذا التيار البلاغي اتجهت أول ما اتجهت إلى الأصول الأجنبية ثم عادت إلى الأصول العربية في عملية ذهاب وإياب غير منقطعة حتى استطعنا أن نقرأ ذلك بهذا وهذا بذلك مما أدى إلى طرح السؤال المركزي عن سِرّ هذا اللقاء العجيب فإلى الإجابة عنه. وقد وجدنا الإجابة في وحدة الطبيعة البشرية وفي الميراث الكوني الإنساني المتمثل في المنطق وفي الرياضيات. إن هذا الكلام العام يمكن أن يرفض إذا لم تقدم الأدلة عليه، ولحسن الحظ فإنها لا تعوز، بل هي كثيرة يمكن أن تكتب فيها أبحاث مطولة. ولكننا سنكتفي بما ذكرناه في صلب البحث؛ وأهم ما ذكر :

1 ـ الاستدلال بمبدأ الوضع :

إن المُلِمّينَ بالمنطق يعرفون القياس الاستثنائي الذي يتكون من مقدمة شرطية، ومن مقدمة استثنائية هي نفس أحد جزءيها أو مقابله بالنقيض، فينتج إما الآخر أو

---

(1) في هذا الكتاب استعراض جيد للدراسات الانجلو ساكسونية.

- Georges Kleiber, Op. cit.

مقابله، ويعرفون مثاله: إذا كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية، لكن الشمس طالعة، إذن الكواكب خفية. ويسمى هذا **القانون قانون الوضع**، وهناك قوانين أخرى تعرضنا لها قبل[2]. وإن هذا القانون الاستدلالي وغيره ميراث إنساني قديم انتقل إلى الثقافة العربية واحتل حيزاً لدى فلاسفة المسلمين ومناطقتهم، ولكن الخلف من المتمنطقين المسلمين بقوا يرددونه محفوظات يؤثث بها الذهن ولا تخرج إلى الميدان العلمي والتقني. وهذا القانون رائج في مجالات علمية مختلفة؛ ومنها ميدان الذكاء الاصطناعي، وخصوصاً حينما يتحدث أهلوه عن الاستدلال والاستنباط الصوريين. فهم يذكرون أن من قواعد الاستنباط قاعدة «الوضع «Modus Ponens»»؛ أي إذا كانت ب تتضمن ك، وب صادقة، إذن ك يجب أن تكون صادقة. وهم يوظفون هذا المبدأ وغيره في برامج الذكاء الاصطناعي[3].

نظرية التناسب:

من النظريات التي احتلت حيزاً كبيراً لدى ابن البناء والسجلماسي نظرية التناسب، وهذه النظرية الرياضية نابت عنها نظرية المقايسة «Analogie» فنقلت إلى ميادين مختلفة فصارت تعني «إثبات العلاقة بين الأشياء المختلفة ليس في كميتها وفي كيفيتها فقط ولكنها مختلفة من حيث طبيعتها كالإنسان والإله والمدينة والجسم الإنساني عندما يتعلق الأمر بالأزقة (الشرايين) والسير (دوران الدم)»[4]. فقد وظفت النظرية في «الكلام» والأصول والبلاغة والنحو والعلوم لدى اليهود والمسيحيين والمسلمين. وما يهمنا هنا هو أن السجلماسي وابن البناء استثمرا نظرية التناسب فبينا وظائفها المتعددة من حيث ربط العلائق بين الأشياء المتناسبة والمتضادة ومن حيث الاستدلال للانتقال من المعلوم إلى المجهول. إن هذه القوة الاستدلالية والربطية والتوليدية توظف الآن في مختلف الدراسات الإنسانية والعلمية. هكذا يوظف مفهوم التناسب في الدراسات اللغوية والنفسانية لمعرفة المتناسب والمختلف للتوصل إلى الجواب الصحيح[5]. ولعلها أساس الدراسات الاستعارية المتأثرة بعلم النفس المعرفي التي تجعل الاستعارة عامة شاملة يعبر بها الإنسان عن مشاغل حياته اليومية

(2) انظر ما تقدم من البحث.

(3) - Daniel Schutzer, **Op. cit.** P. 43.

(4) - Philibert Secretan, **Op. cit, P. 7.**

(5) - George A. Miller, «Images and models, Similes and Metaplors» **in Metaphor and Thought.** (Ed.) by Andrew Ortony. 1986. P: 225-226.

وعن حياته العلمية لأن الكائن البشري لِيعِيش في العالم ويهيمن عليه ويكشف خباياه يجب أن يربط بين أشيائه المتناسبة والانتباه إلى ما تنافر منها. وعليه، فإن حديث ابن البناء والسجلماسي هو حديث عن آلية «كونية» إنسانية أبدية توظف في مقاصد مختلفة، ولذلك، فإن حديثهما ذو راهنية تفرض نفسها.

3 ـ مباديء التصنيف:

مما يجده القاريء عند ابن البناء والسجلماسي توظيفهما للاستقراء للجمع بين المتشابهات ووضع مقولات تندرج تحتها. هكذا وضع الرجلان مقولات محدودة لجمع شتات البيان العربي؛ لكن الذي وظف المقولات بمعناها الصناعي المتعارف عليه منطقياً هو السجلماسي. فقد كان الرجل على دراية كبيرة بالمنطق الصوري، وخصوصاً كتاب «المقولات» الأرسطية. وقد يرى بعض القراء أن ما فعله السجلماسي يدخل ضمن السياق الثقافي الذي كان يجعل الإلمام بقواعد منطقية تؤخذ من المختصرات ومن المنظومات شيئاً عادياً؛ إن السجلماسي لم يكن من المتعلمين السطحيين الذين يرضون بالقشور دون اللباب ويكتفون بتوافه الأمور دون معاليها. فقد رجع إلى كتب أرسطو وما دار حولها من كتب غنية مثل كتب الفارابي وابن سينا فتفهم أبعادها الأنطولوجية والتصنيفية والاستكشافية. هذا الفهم العميق هو الذي يقرب السجلماسي من صنيع المحدثين، أو إن شئنا يجعل طريقته التي اتبعها في تأليف كتابه ما زالت حية ترزق بيننا.

لعل نظرية علم الدلالة البنيوي الأوروبي ونظرية علم دلالة «النماذج المثلى» في صِيَغَتَيْهَا الأصلية والموسعة تقدمان أكثر من دليل. فكلتا النظريتين تستند ـ من قريب أو من بعيد ـ إلى أرسطو ومسلماته المقولية التي هي[6].

- إن المقولات كيانات لها حدود فاضلة.
- أنواع المقولات متساوية لأنها تمتلك نفس الخصائص والمقومات وما بينها من علاقة هي علاقة تساوي المسافة.

لقد أدخل علم الدلالة البنيوي الأوروبي بعض «الإضافات» ففرق بين المقومات الذاتية والأعراض، أو المقومات الذاتية والمقومات السياقية. لكن أهم تعديل هو ما

(6) تحديد المقولة عند أرسطو يخضع لشروط ضرورية وكافية يرمز إليها بـ (CNS).

قامت به نظرية «النموذج الأمثل» إذ اقترحت فرضيات تزعم أنها تقابل مسلمات أرسطو؛ وهذه الفرضيات هي:

1 ـ «المقولة ذات بنية داخلية نموذجية».

2 ـ «درجة تمثيلية نموذج ما تطابق درجة انتمائه إلى المقولة».

3 ـ «الحدود بين المقولات أو بين المفاهيم مختلطة».

4 ـ «أنواع مقولة مًا لا تُمَثِّلُ الخصائص المشتركة لكل أنواعها. إن علاقة التشابه العائلي هي التي تجمع المجموعة».

5 ـ «الإنتماء إلى مقولة ما يتم حسب درجة المماثلة مع النموذج الأمثل».

6 ـ «لا تتم المقولة بطريقة تحليلية ولكن بكيفية شاملة»(7).

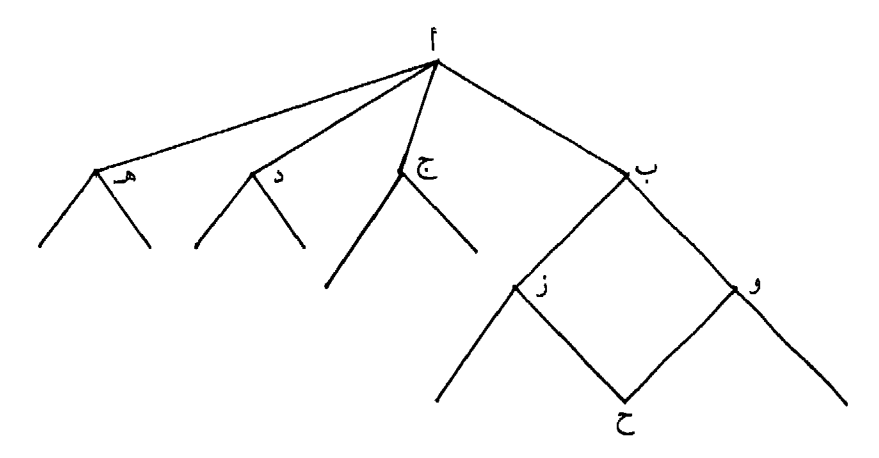
هذه فرضيات الاتجاه المنتقد للدلالة الموروثة عن أرسطو. فهل هذه الفرضيات تقدم الدليل الملائم؟ نعتقد أن الأمر يحتاج إلى مزيد من التأمل والتمحيص والفرز. إن الميراث الأرسطي متنوع يشمل نظرية التعريف ونظرية المقولات والجدل والخطابة والشعر؛ بيد أن ما يهمنا هنا هو نظرية التعريف ونظرية المقولات. حقاً، إن نظرية التعريف الأرسطية تقوم مبدئياً على أنطولوجية استقلالية تفرض الحدود الفاصلة بين الأشياء والكائنات والكيانات لأنها يمكن تعريفها تعريفاً جامعاً مانعاً. ولكن هذا المطلب اعترف المناطقة القدماء بصعوبته قبل المحدثين فحاولوا التفرقة بين الصفات الجوهرية الذاتية وبين الصفات العارضة، وقالوا بأن الأعراض والخواص هي المميزة: الحيوان الضحاك، الحيوان المجتر. وأما المساواة في امتلاك الخصائص نفسها فإننا نرى وجوب التمييز بين الكائنات الطبيعية وبين الكائنات الاصطناعية، وبين المقولات التي يسميها لا يكوف «المقولات اللاتقليدية» التي يتوصل إليها الفكر بطريق تنظيم خطاطي وبالاستعارة والكناية وبالصور الذهنية(8)؛ وعلى أساس هذه التفرقة فإننا نعتقد أن الكائنات الطبيعية لا يصح فيها الاستدلال بالغياب لأنها لا تبديل فيها بالفعل وإنما هو مفترض افتراضاً، وأما الكائناتُ الاصطناعية البشرية فإنها من

(7) - Georges Kleiber, Op. cit. P. 51.

(8) - Georges Lakoff, «Cognitive Sementics» in Meaning and Mental Representation (eds.) by Umberto Eco et al,1998, PP: 130-131.

الممكن أن يكـون هناك نمـوذج أمثل وأنـواع دونه مثـاليـة تشتـرك معـه في بعض الصفات[9].

بهذه التمييزات والتقسيمـات يمكن أن نلتمس لأرسطو منـافذ النجـاة، ولعل أرسطو التمسها لنفسه حينما وضع المقولات[10]؛ لأن المقولات إذا ما نظر إليها في شكل شجرة فإنها تشترك كثيراً مع فرضيات نظرية «النموذج الأمثل». فمثلاً:



إذا قرئت هذه الشجرة أفقياً فإن العلاقة ـ حقاً ـ هي علاقة تساوي المسافة بين أنواعها كما ورد في مسلمات أرسطو، ولكنها إذا قرئت عمودياً فإن الحدس والواقع يفرضان تراتباً في تفرعات الشجرة. وإذا ما سلم بهذا، فإن انتماء الأنواع الأخيرة إلى أصل الشجرة ليس في درجة انتماء الأنواع الوسطى إليها؛ وعليه فقد حققت الشجرة المقولية (الفرضية الأولى والثانية والخامسة). وأما مسألة الحدود بين المقولات فقد تبين لنا أن هناك تداخلاً بين المقولات على المستوى الأفقي والمستـوى العمودي (تحقيق الفرضية الثالثة)؛ وتبين لنا أن التداخل يوجد في الشبكات الدلالية التي تطبق في النظريات السيكولوجية وفي البرمجة الإعلامية وخصوصاً برنامج (Lisp)[11]؛ هذا التداخل ـ فيما يرى لا يكوف ـ «ظاهرة واقعية في المقولات»[12].

(9) هذا لا يناقض تقسيم المقولات إلى عليا وقاعدية وأخيرة؛ فالقاعدية هي ما يتفاعل معها الإنسان أكثر من غيرها؛ وهذا لايعني أن لها صفات ضرورية وكافية أكثر من غيرها.

(10) لعل هذا التخريج سيكون موضع اعتراض إذا كانت المقولات سابقة على نظرية «التعريف».

(11) - U. Ecoet al, Op. cit. PP: 100-105.

(12) - Georges Lakoff, Op. cit. P. 130.

تبقى الفرضيتان الرابعة والسادسة اللتان تحتاجان إلى تدقيق من خلال الرجوع إلى الكتاب، ولتأكيدها أو لنفيها سنختار مقولتين من كتاب السجلماسي؛ إحداهما قليلة التفريعات، وهي مقولة جنس «الاتساع»، وثانيتهما كثيرة التفريعات، وهي مقولة الجنس الرابع «المبالغة».

يعرف «الاتّساع» بأنه «صلاحية اللفظ الواحد بالعدد للاحتمالات المتعددة من غير ترجيح»[13]. وقد شعبه إلى «الاتساع الأكثري» الذي هو: «**اتحاد اللفظ**» ألبتة **واختلاف في تأويله**»، وإلى «الاتساع الأقلي» الذي فيه اللفظ يرد على صورة ويحتمل أن يكون على غيرها؛ فها هنا مقومان جامعان بين الجنس الأعلى ونوعيه؛ هما: **الاتحاد، و الاختلاف**.

ولنأخذ آخر الجنس الرابع «المبالغة» لنرى مدى الخصائص المشتركة بينه وبين آخر أنواعه. وقد وقع اختيارنا على جنس «الإشادة» وأنواعه الستة. وهناك اشتراك في الخصائص التالية: **القول المركب، وتأكيد القول لفظاً ومعنى، لغرض المبالغة والإطناب**[14].

يتبين من هذا أن الشجرة الفورفورية لا تلبي فرضية التشابه العائلي وفرضية إجمالية المقولة (الفرضية الرابعة والسادسة)؛ على أن التشابه العائلي قد يكون على المستوى الأفقي ما دمنا سلمنا بالتداخل بين المقولات.

4 ـ العمودي والأفقي في تحليل النص:

إن المحورين الأفقي والعمودي يفيدان في تحليل النص؛ إذ النص ينمو بطريقة أفقية حسب آليات معينة مثل أدوات الربط الحرفية والاستعارات والكنايات والمجاز المرسل. هذا الترابط الأفقي يمكن أن نقسمه إلى نوعين: أحدهما خاص، وهو الذي يبحث فيه لسانيو الخطاب. وثانيهما عام، وهو ما ينطلق من ثوابت قليلة مفترضة يبرهن عليها بقراءة النص قراءة متعددة قائمة على حفريات في اللغة مما يؤدي إلى علاقة أفقية شاملة[15]. كما أن النص يتوالد ويتناسل بطريقة عمودية متدرجة من العام إلى الخاص مما يسمح بالاستدلال الغيابي. هكذا يمكن أن نفترض أن الإنسان إذا كان على علم بأنواع الجنس فإنه يمكن أن يذهب من أسفل إلى أعلى ويستطيع أن

(13) انظر المنزع، ص 129.

(14) ما تقدم، ص 325-332.

(15) سنقدم البرهنة على هذا في فصل تحليل النص الشعري.



الباب الثاني

قوانين التأويل

يمـلأ الفراغ المـوجود. وعلى سبيـل المثال، فـإن من كان عـالمـاً بمقـولـة جنس «الرصف»، ووجد «التسهيم» الذي هو آخر نوع فـإنه يمـلأ ما بينهمـا بالاستـدلال بالغياب، ومثل هذا يقال في النصوص ذات البنية النمطية مثل الأغراض الشعريـة العربية القديمة.

من كل ما تقدم يتبين أن المنهاجية التي وظفها البلاغيون المغاربة ما زالت حية ترزق وتستثمر في ميادين مختلفة مثل الإعلاميات والدراسات اللسانية ودراسة تحليل الخطاب.. لأن بعض عناصرها إنسانية و«كونية».

الفصل الأول

التأويل بـ «البرها ـ يان»

I ـ التأويل بالبيان:

1 ـ المقاربة بالمقايسة:

يمكن أن يقال: إن الشغل الشاغل للحكام الواعين واليقظين والنخبة المثقفة في الأندلس والمغرب كان التنظير لمبادىء ثلاثة ضرورية حينذاك، ألا وهي وحدة الأمة ووحدة الدولة وتحقيق المصالح الدنيوية والأخروية أو الجهاد. وهكذا كان الحكام والنخبة المثقفة يحاولون استبدال الصراع الفئوي الاجتماعي بالصراع العصبي القبلي لأن المغرب والأندلس كانا يضمان أناساً متعددي الأصول العرقية؛ منها العربي والبربري والمولد. وقد تكتلت هذه الفئات ـ خصوصاً في الأندلس ـ ضمن تيارات فكرية تختلف ضيقاً واتساعاً، وقوة وضعفاً، فكان هناك اتجاه فلسفي، وهناك اتجاه كلامي، وهناك اتجاه صوفي...

مع ما يظهر من خلاف بين هذه الاتجاهات أو التيارات فإنه ليس إلا اختلافاً، إذ كان كل منها يسعى بحسب براهينه وحججه ومواقعه إلى تحقيق وحدة الأمة ووحدة الدولة للقيام بواجب الجهاد وتحقيق المصالح. وسنختار أمثلة لإثبات صحة هذه الدعوى ورفض فسادها ـ في هذا الباب ـ بأمثلة من الكلام وأصول الفقه كما اخترنا أمثلة لإثباتها فيما سبق من «علم البيان»[1]؛ والأمثلة هي: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، و**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** لابن رشد وكتاب

(1) إن السياسة والإيديولوجية واضحة جداً في النوعين الخطابيين اللذين سنحللهما أكثر من ظهورهما في الخطاب البلاغي؛ إذ هذا الخطاب بحكم طبيعته التعليمية والجمالية يستر السياسة والإيديولوجية.

لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول للمكلاتي، و**الموافقات والاعتصام** للشاطبي.

كما يلاحظ، فإن من هذه الكتب ما ينتمي إلى علم الكلام ومنها ما يعزى إلى أصول الفقه؛ ومع ذلك، فإننا نزعم أن هذه الكتب رغم بعض «التباين» في الخلفيات الإبستمولوجية، ورغم بعض «التباين» في براهينها ورغم اختلاف المضمون أحياناً كثيرة فإنها تعالج الإشكال نفسه، ألا وهو **التأويل**، وتتغيا الغاية نفسها التي هي **الموافقة**، وعليه فإنها تؤدي الوظيفة نفسها.

إذا ما صحت هذه الفرضية فإنه يمكن صوغ التشبيه التالي: **لباب العقول**هو **فصل المقال والكشف**؛ والاعتصام والموافقات هما لباب العقول، أو التناسب التالي: نسبة ابن رشد والمكلاتي إلى علم الكلام نسبة الشاطبي إلى أصول الفقه. إذن ابن رشد والمكلاتي هما الشاطبي، وعلم الكلام هو أصول الفقه.

2 ـ نماذج المقايسة:

على أن المقايسة ليست ذات طبيعة واحدة، ولا وظيفة واحدة، وإنما هي ذات طبائع مختلفة وذات وظائف متعددة، واعتباراً لهذا الاختلاف والتعدد فإننا سنقسم جنس المقايسة إلى نوعين: ندعو أحدهما النوع الطبيعي، ونسمي ثانيهما النوع الاصطناعي. وسنقسم الجنس الطبيعي إلى نوعين؛ هما: المقايسة الاضطرارية، والمقايسة الاختيارية، وسنقسم الجنس الاصطناعي إلى المقايسة اليقينية والمقايسة الاستكشافية[2].

أ ـ الجنس الطبيعي:

1 ـ المقايسة الطبيعية الاضطرارية:

نقصد بها ما هو ملازم للكائن البشري الذي هو أشرف المخلوقات بتعبير القدماء، أو الشاهد الأمثل بتعبير المحدثين، لأن الكائن البشري ذا الجسم والفكر يتفاعل بهما مع محيطه مما يؤدي إلى إيجاد تعابير الزمان والمكان والجهات[3] وتعابير

(2) سنخصص حديثاً عن أصل المقايسة الأفلاطوني وما حدث له من تطورات في الفصل الثاني تبعاً للهدف المتوخى من ذلك الفصل.

(3) يجد القارىء إشارات إلى النموذج الأمثل (أو الشاهد) في خاتمة الباب الأول، ويجد توظيفاً له في الفصل الثاني من هذا الباب.

المحافظة على الحياة من جنس ومطعوم ومشروب ومعنى[4]. ومن ينقب في الآثار اللغوية يجد ما أشرنا إليه هو النوى التي تفرعت عنها التعابير اللغوية المختلفة. وهكذا حينما يتأمل القارىء مفردات اللغة الطبيعية ومفاهيم اللغة الواصفة يجد النوعين مندمجين في تعابير واحدة، ولنختر مثالنا من لغة ابن رشد نفسه، فهو عنده: الجهة والنظر والشرع والصانع والمصنوعات، والاستنباط والاستخراج والقياس... والسموات والأرض (...) والله.

2 ـ المقايسة الطبيعية الاختيارية:

إن هذا النوع ذو أصناف متعددة وذو طبائع مختلفة وذو وظائف متعددة؛ وأهمها الصنف التعليمي. هكذا اتخذت الكتب السماوية من الإنسان شاهداً أمثل للحديث عن المجردات؛ فقد وُصِفَ الله بصفات هي أوصاف الكمال الموجود للإنسان، وهي العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام؛ وبهذا الوصف نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب، لأن النصوص موجهة للجمهور؛ والجمهور يصدق «بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد»[5]، والجمهور يمثل له بالشاهد ليتصور المعنى «وإن كان ليس له مثال في الشاهد، إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد»[6].

والمؤلفون أنفسهم يستعملون المقايسة لتقريب القضايا المجردة إلى افهام الناس مهما كان نوع الخطاب، أكان برهانياً أم غير برهاني؛ ولعل كتابي ابن رُشْد: **فصل المقال**[7] و**الكشف**[8] خير من يمثل هذه المقايسة الاختيارية التعليمية. فقد قايس علوم غير المسلمين بآلة التذكية، وقايس من منع النظر في كتب الحكمة بمن منع العطشان من شرب الماء، وقايس الشارع بالطبيب، وقايس الفرق التي تأولت الشريعة تأويلاً مختلفاً بمن بَدَّلَ الأدْوِية وزاد فيها ـ فهلك من تناول الدواء وتمزق الشرع كل ممزق.

---

(4) سيجد القارىء تطبيقاً لهذا في الفصل الخاص بالشعر (مثال الإنسان).

(5) ابن رشد، فلسفة ابن رشد، بيروت، 1398 هـ ـ 1978 م.

(6) ما تقدم، ص 106.

(7) انظر كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، لابن رشد، تحقيق د. ألبير نصري نادر. ط. ثانية، دار المشرق بيروت، 1973، ص 53,34,31.

(8) وانظر أيضاً: الكشف المنشور ضمن فلسفة ابن رشد، ص 87، ص 111.

وهناك صنف شعري يجده قارىء الشعر، وقد حللنا آلياته وذكرنا أنواعه ووظائفه لدى حديثنا عن ابن البناء والسجلماسي[9].

وهناك صنف أصول الفقه بشروطه وأنواعه والخلاف في المعرفة المتحصلة منه[10].

ب ـ الجنس الاصطناعي:

1 ـ المقايسة الاصطناعية اليقينية:

إن ما سبق من أنواع المقايسة يمكن أن توصف المعرفة التي تتحصل منه بأنها معرفة ظنية؛ وأما ما يتحصل من التناسب الهندسي والرياضي فهو معرفة يقينية. ولعل هذا ما عناه ابن رشد حينما قال: «الشرع يصلح النفوس والطب يصلح الأبدان. وإنما كان هذا التمثيل يقينياً وليس شعرياً كما للقائل أن يقول. لأنه صحيح التناسب. وذلك أن نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان نسبة الشارع إلى صحة الأنفس. أعني أن الطبيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان إذا وجدت، ويستردها إذا عدمت[11]؛ على أن هذه التفرقة يجب أن لا تؤخذ على إطلاقها؛ فهي إذا كانت صحيحة مادياً، فإنها ليست صحيحة صورياً، لأن جميع أنواع المقايسة تشترك في الصورة ويصح صياغة تناسب منها: نسبة علم المتقدمين إلى المسلمين نسبة آلة التذكية إلى التذكية، ونسبة المتعلم إلى العلم نسبة العطشان إلى الماء، ونسبة الشارع إلى المشرع له نسبة الطبيب إلى المريض...

2 ـ المقايسة الاصطناعية الاستكشافية:

إن هذا النوع من المقايسة له وظيفة استدلالية استكشافية لأنه يتيح قياس المجهول على المعلوم[12]. وهذا ما جعل الإنسان يهيمن على أسرار الطبيعة شيئاً فشيئاً فَنَمَتِ النظريات والمعارف والأوهام أيضاً. هكذا قاس ابن رشد القياس العقلي على القياس الشرعي، وقاس علم الموجودات على علوم التعاليم، والصناعة الجدليّة على سائر الصنائع... وإن ما نقوم به الآن في هذا المبحث وفي هذا الكتاب هو

(9) راجع الفصل الثاني والثالث من الباب الأول.

(10) انظر الفصل الثاني من الباب الثاني.

(11) ابن رشد، فصل المقال، ص 54.

(12) الاستكشاف هو روح المقايسة في القديم وفي الحديث، وبهذا تكتسب ثراءها ومغامرتها أيضا.

داخل في هذا النوع من المقايسة، هذه المقـايسة التي لهـا ملاذهـا ومنافعهـا ولها أخطاؤها ومخاطرها[13].

II - التأويل بالبرهان:

1 - قوانين التأويل:

اعترف ابن رشد، قبل، بأن بعض التمثيل يقيني؛ وعليه فإن هذا اليقين يدخله إلى مجال البرهان، وليس هذا مستغرباً، إذ القياس الشمولي الأرسطي، - وخصوصاً نظرية الحد الأوسط - مبنية على نظرية التناسب الأفلاطونية[14]، وإن ابن رشد الخبير بفلسفة أرسطو ما كانت هذه المسألة لتغيب عنه؛ ولذلك، فإننا نجد البيان - عنده - ممتزجاً بالبرهان، والبرهان مندمجاً في البيان. وهذا ما سوغ لنا أن ندعوه التـأويل بـ«**البُرْها - يَان**» نحتاً من كلمتي البرهان والبيان.

خصص ابن رشد **فصل المقال** و **الكشف** لتناول إشكال التأويل، وأصحّ تأويل - في نظره - هو ما ينتج عن القياس المنطقي الـذي هو أتم أنـواع القياس، على أن للقياس المنطقي أجزاء ومقدمات لا بد من معرفتها، ولكن معرفتها تحتاج إلى مران ومراس طويلين، فإن معرفة المنطق وآلياته هي معرفة صنف خاص من الناس، ألا وهو الخاصة. وأما أنواع القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي فهي وسيلة الجمهور للجدل والإقناع والإيهام. وهذه القسمة قائمة على أن «طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصـدق بالبـرهان، ومنهم من يصـدق بالأقـاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعِهِ أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بـالأقاويـل الـبرهـانية[15]، والأقاويل البرهانية هي نتاج للعقل الذي معرفته قطعية وكونية، ولذلك لا يخالف ما هو معرفة قـطعية وكـونية، وهـو الشرع، فـ«الحق لا يضـاد الحق بل يـوافقه ويشهـد عليه»[16].

على أن هناك نصوصاً شرعية يأتي ظاهرها مخالفاً للمعرفة العلمية البرهانيـة القطعية الكونية، وهذه النصوص يجب تأويلها بنقلها من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة

---

(13) أغلب ما ورد في هذا الكتاب مبني على روح المقايسة.

(14) انظر ما سيأتي في الفصل اللاحق.

(15) ابن رشد، فصل المقال، ص 31.

(16) ما تقدم، ص 35.

المجازية تبعاً لعادة العرب في التجوز، لأن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فإن ذلك الظاهر يجب أن يؤول على قانون التأويل العربي[17].

العلم البرهاني هو الذي يجعل النصوص الشرعية منسجمة مع العقل ومتسقة فيما بينها، فما خالفه من النصوص يسلط عليه التأويل وإن كان هناك إجماع حول معنى النصوص المخالفة، لأن الإجماع لا يكون جامعاً لكل الناس بعكس البرهان العقلي القطعي الكوني[18]. البرهانيون لا يقبلون التمثيلات والتشبيهات الواردة في الشرع على ظاهرها، فالتمثيلات والتشبيهات وضعت للجدليين والخطابيين ولكل من لا يتجاوز إدراكه المحسوسات. وأما البرهانيون فهم يؤولونها للنفوذ إلى باطنها.

على أن الأمر ليس بهذه السهولة واليسر، فليس كل تمثيل وتشبيه يجب تأويله، فهناك ظاهر لا يجوز تأويله، وهناك ظاهر يجب تأويله، فإذا ما أول الظاهر وكان في المبادىء فهو كفر[19]، وإن كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة[20]، وأما الظاهر الذي يجب تأويله فهو ما إذا حمل على ظاهره يؤدي إلى كفر.

وقد زاد ابن رشد هذه القسمة إيضاحاً في الكشف، فقد صنف المعاني إلى خمسة أصناف[21]:

---

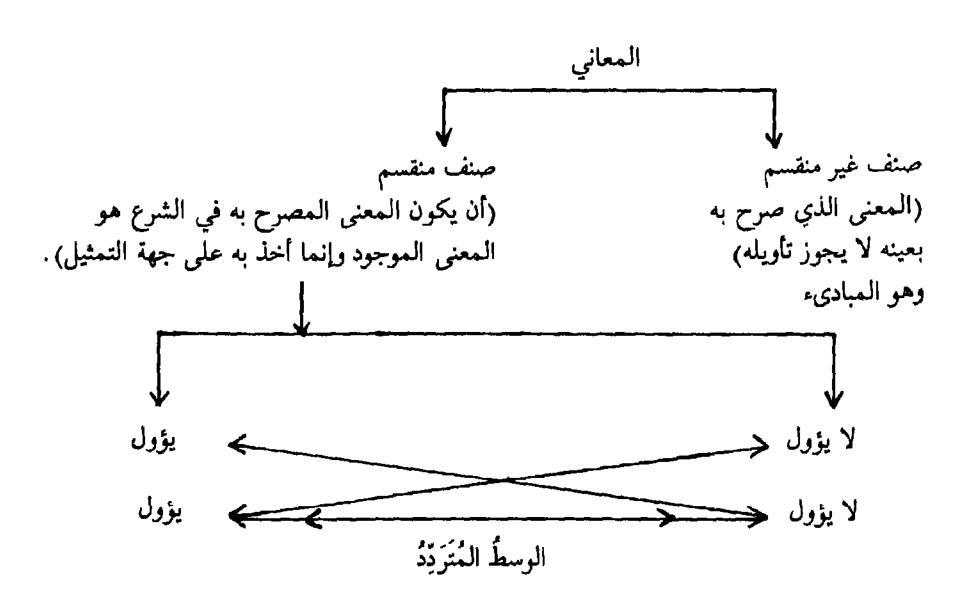
(17) ما تقدم، ص 36.

(18) ما تقدم، يقول: «وقد يدلك على أن الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات»، ص 37.

(19) ما تقدم؛ ص 44. والمبادىء هي: الإقرار بالله، وبالسعادة الأخروية، والشقاء الأخروي، وهذا هو الظاهر الذي لا يجوز تأويله. وانظر موقفه من التأويل لغير البرهانيين الكشف، ص 81 ص 84، ص 88، ص 131.

(20) ما تقدم في فصل المقال.

(21) ابن رشد، الكشف، تحقيق محمود قاسم، القاهرة، 1964، ص 249، وفلسفة ابن رشد ص 139.



وهـذا الصنف المنقسم يقسمه بـالمنهاجيـة الأثيرة لـدى المناطقـة، وهي الطرفـان المتقابلان، والواسطة التي تميل إلى أحد الطرفين، مما يؤدي إلى أربعة أصناف.

الصنف الأول لا يؤول، وهو أن يكون الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس مركبة تتعلم في زمان طويل، وصنائع جمة، وليس يمكن أن تقبلها إلا الفكر الفائقة، ولا يعلم أن المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل إلّا بمثل هذا البعد. وأما الصنف الذي يؤول فهو ما علم بعلم قريب منه الأمران جميعاً، أي كون ما صرح به أنه مثال ولماذا هو مثال، وبين هـذين الطرفين المتقـابلين واسطة ذات جنبتين، إحداهما تميل إلى ما لا يؤول، وهو أن يعلم بعلم قريب أن ما قيل مثال لشيء، ولكن لا يعلم لماذا هو مثال إلا بعلم بعيد، وثانيتهما ترجح نحو ما يؤول، وهو أن يعلم بعلم قريب ما قيل لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد أنه مثال، ولكن تأويله يجب أن يتحقق ضمن شروط معينة.

يتبين من هذه القسمة أن عملية تأويـل النصوص ليست على درجـة واحدة. فهناك ما يمكن تأويله من أي كان، وهناك ما لا يتأوله إلا الراسخون في العلم مثل الصنف الأول، أو الخواص من العلماء مثل الصنف الثالث والصنف الرابع، وما أول يجب أن «ينقل التمثيل فيـه لهـم (للمؤول لَهُمْ) إلى ما هـو أقرب من معـارفهم أنه مثال»[22] كأن ينقل التمثيل إلى المعرفة الحسية أو الخيالية أو العقلية أو الشبهية.

(22) انظر ما تقدم في الكشف.

على أن التأويل البرهاني الذي ينهض به الراسخون في العلم والخواص يجب أن لا يوضع في الكتب الجدلية والخطابية حتى لا يطلع عليه الجمهور، لأن الخطابيين الذين هم الجمهور ليسوا من أهل التأويل أصلاً، ولأن الجدليين هم من أهل التأويل الجدلي. ومن يصرح بالتأويل البرهاني للخطابيين والجدليين فهو كافر، يقول ابن رشد: «والمصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه الناس إلى الكفر»[23]، وحكم ابن رشد هذا مستقى من التجربة التاريخية التي كان يعيش فيها العالم الإسلامي، لأن الفرق الإسلامية التي كان يكفر بعضها بعضاً نشأت من التأويل للشريعة من غير ضوابط عرفية وقوانين لغوية مما أدى إلى التباغض والحروب وتمزيق الشرع كل ممزق[24]، وكل الفرق هالكة إلا فرقة ناجية واحدة «سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلاً صرحت به للناس»[25].

الفرقة الناجية هي فرقة الراسخين في العلم وخواص العلماء تعلم ظاهر الشرع وباطنه لأنها تعلمت المقاييس المركبة في زمن طويل وصنائع جمة، ولأنها ذات فطر فائقة أحكمت القوانين البرهانية كالتحديدات والقياس وأنواعه وشروطه وتوظيفاته في الميادين المختلفة؛ ومن الراسخين في العلم وخواص العلماء ابن رشد. فقد أتقن قوانين البرهان ووظفها.

2 ـ نظرية الحد الأوسط:

من بينها نظرية التوسط التي حل بها مشاكل عديدة ـ وكذلك نظرية الطرف المحايد مثل ـ مشكلة قدم العالم، ومشكلة علم الله، ومشكلة طبيعة الخطاب القرآني، ومشكلة تأويل الخطاب القرآني . . . فقد رأى أن هناك ثلاثة أصناف من الموجودات هي الطرفان والواسطة بين الطرفين، أي هناك «القديم»، وهناك «المحدث» وهناك «العالم» وقد اتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة»[26]. وهذه الواسطة يكون فيها شبه من الوجود القديم، وفيها شبه من الوجود الكائن الحقيقي، وقد يغلب أحد الشبهين على الآخر، فإذا غلبت جنبة شبه الوجود القديم سمي «قديماً»، وإذا غلبت جنبة شبه الوجود الكائن الحقيقي سمي «محدثاً» كما أن

(23) ابن رشد، فصل المقال، ص 53.

(24) ابن رشد، فصل المقال، ص 55، والكشف، ص 182.

(25) ابن رشد، الكشف، ص 182.

(26) ابن رشد، فصل المقال، ص 41-42.

القرآن فيه ظاهرٌ وباطن، وواسطة مترددة بين الطرفين، وأن فيه «ما لا يؤول»، و «ما يؤول» وواسطة مترددة بين الطرفين أيضاً. وتطبيقاً لمبدأ الطرف المحايد فإنه يقرر أن ما «قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بـ «كلي» أو «جزئي»، فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة، أعني في تكفيرهم أو لا تكفيرهم»[27].

هكذا بعد أن قرر النظرية وقدم أمثلة لها تبين أنها ليست نظرية محلية، وإنما هي نظرية كونية، يقول: «فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر، فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد أعني أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسألة، أعني أن اسم «القدم» و «الحدوث» في العالم بأسره هو في المتقابلة، وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك»[28].

نظرية التوسط[29] ونظرية الطرف المحايد كونيتان باعتبارهما مشتقتين من البرهان العقلي[30]، ولذلك، فهما عامتان شاملتان يمكن توظيفهما في حل مشاكل فلسفية وكلامية وسياسية وتأويلية قد تكون مصدر فرقة بين الناس. وما يهمنا في هذا السياق هو توظيف ابن رشد لهما في تأويل النصوص؛ والتوسط والحياد مكونان اثنان من مكونات المربع المنطقي، أو المربع أو المسدس السيميائي المعاصر، والمربع السيميائي أو المسدس السيميائي وسيلة تأويلية وتوليدية في الوقت نفسه. فاعتباراً لما يحتويه من علائق التناقض والتضاد وشبه التضاد والتداخل في الإثبات والتداخل في النفي وما يلزم من توسط ومن حياد يمكن صياغة قوانين لتأويل النص، واعتباراً للطبيعة الاقتضائية لهذه العلائق فإنه يمكن توليد باقي العلائق الأخرى من علاقة واحدة مما يؤدي إلى سيرورة نصية.

وظف ابن رشد الطرف المحايد، والطرف المتوسط ليصل إلى حلول توفيقية أو إلى تبيان أن ما كان موضوع مناقشة غير وارد، لتجنب افتراق الأمة واختلافها وتناحرها مما قد يذهب ريحها.

(27) ما تقدم، ص 40.

(28) ما تقدم، ص 42.

(29) يوصف أرسطو بأنه فيلسوف: الحد الأوسط؛ انظر الفصل التالي لهذا.

(30) مبنيتان على العلائق المنطقية والرياضية.

III ـ خاتمة :

هذه المبادىء التأويلية تركزت بعد ابن رشد وتجذرت رغم المحنة التي تعرض إليها، وتعرض إليها تلاميذه ومريدوه من بعده. فقد ذكر ابن عبد الملك المراكشي في الترجمة الثالثة والسبعين (73) المتعلقة بمحمد بن إبراهيم المهري البجائي أنه كان يعامل المنصور الموحدي: «بضروب من الجفاء لا يحتمل أخفها الأكفاء، حتى أثر ذلك عنده وأسره له في نفسه، وكان ذلك من أقوى الأسباب التي اقتضت عنده تعريضه للعن الناس إياه ونصبه لبصاقهم في وجهه مع وسيلته في الارتسام لتلك الطريقة المشنوءة طريقة أبي الوليد بن رشد الصغير»[31]. ويذكر أنه سأله المنصور هل نظرت في مؤلفات ابن رشد فاعترف بذلك «فكان اعترافه من الأسباب التي ألحقته بابن رشد في تلك الوقيعة الشنيعة» كما يذكر ابن سعيد في **الغصون اليانعة في محاسن شعراء المئة السابعة** أن ابن جرج الشاعر الفيلسوف: «كان من طلب عند محنة أبي الوليد بن رشد في مدة المنصور من أهل الفلسفة فلم يوجد فبلغه أنه في خدمة السيد أبي الحسن علي بن أبي حفص بن عبد المؤمن بغرناطة فكتب له أن يجمع له جمعاً ويوقف بينهم حتى يلعنوه»[32]، إن هذه المحنة جعلت تلاميذ ابن رشد يتفرقون «أيدي سبا وطلبوا نفقاً في الأرض أو سلماً في السماء»[33] كما عبر ابن عذاري المراكشي، ولكن هذه المحنة لم تدم طويلاً إذ سرعان ما غفر لأبي الوليد ورد الاعتبار إليه وإلى تلامذته ومحبيه فانتعشت الدراسات الفلسفية وخصوصاً المنطق الأرسطي الذي وظف في الإلهيات وفي علم الأصول وفي غيرها؛ ومن بين الذين ساروا في أثر ابن رشد وإن أعرض عن ذكره أبو الحجاج يوسف المكلاتي صاحب كتاب **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**.

---

(31) ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**. تحقيق. د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان 1973، م. (ج 6، ص 25-26)، والقسم الأول، ص 271-272، 1984 تحقيق د. محمد ابن شريفة.

(32) ابن سعيد، **الغصون اليانعة في محاسن شعراء المئة السابعة**، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار المعارف، مصر، 1945، ص 40.

(33) ابن عذارى المراكشي، **البيان المعرب في أخبار الأندلس والمغرب**، قسم الموحدين، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان 1406-1985.

الفصل الثاني

التأويل ببرهان البيان

تمهيد:

نقدم دليلاً آخر على أطروحتنا المركزية التي تزعم أن مختلف التأليفات الكبرى كانت تهدف إلى وحدة السلطة ووحدة الأمة للقيام بالجهاد؛ على أن هناك أطروحة فرعية أخرى تؤطرها الأطروحة الأولى وتوجهها؛ وهي أن المؤلفات المنتقاة تحكمت فيها آليات كونية وإنسانية وبنيت عليها. ونعني بها آليات التناسب التي تحولت فيما بعد إلى مشابهة وآليات المنطق الكونية الاصطناعية.

إن كتاب **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول** لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي (ت 626/1228)، في الإلهيات التي احتلت حيزاً كبيراً من مجهودات مفكري البشرية. وإن عملنا ـ هنا ـ لا يهدف إلى الحديث عن الإلهيات وتشعباتها وفرقها والخلاف بينها في الأقسام وفي طرق الجدال والحجاج لأن هذا ليس قصدنا من هذا المبحث، ولأننا لسنا مؤهلين لخوض غمار الموضوع، وإنما قصدنا هو التدليل على ما ألمحنا إليه.

إن مؤلف الكتاب لا يترك القارىء يخمن دواعي تأليفه وإنما ذكر بعضها، وللقارىء الحصيف أن يستنبط بعضاً آخر منها من بين السطور؛ يقول المكلاتي: «أما بعد، فإنك ذكرت (لي) أيها الحبر الأوحد أنّ المذاهب الفلسفية بقطركم مفرطة الشياع، وهي مشهورة البيع والابتياع، والاجتماع على التذاكر فيها والتعظيم لمنتحلها منكشف القناع. سألتني أن أضع كتاباً في الرد على الفلاسفة يكون فيه شفاء العليل (. . .) فأجبناك إلى مطلوبك وأسعفناك في مرغوبك (. . .) وقصدنا فيه الرد على أرسطو طاليس ومن تبعه من فلاسفة المشائين (. . .) فشننا على رؤوساء الفلاسفة

الغارة وكلمناهم على موجب اصطلاحاتهم وأغراضهم (. . .)»[1].

يرد المؤلف على الفلاسفة وخصوصاً أرسطو وأتباعه من غير المسلمين · فلاسفة المسلمين مثل الفارابي وابن سينا ولكنه لا يوجد ذكر لفلاسفة الغ الإسلامي مثل ابن طفيل وابن رشد في حين أن المؤلف كان معاصراً لهما؛ على يشترك مع ابن رشد في الهجوم على المتكلمين الإسلاميين هجوماً عنيفاً شبيهاً بما **الكشف عن مناهج الأدلة**، ما عدا الأشاعرة، وعلى هذا يمكن أن يقال: إن الر أقرب إلى الغزالي منه إلى ابن رشد، فكلا الرجلين هجم على الفلاسفة، و الرجلين أشعري. بيد أن المهم - في سياقنا - هو أن ابن رشد والمكلاتي هـا التفرقة ودافعا عن وحدة الجماعة بتوظيف للآليات نفسها أو تكاد تكون.

إن الآليات التي وظفت في كتاب المكلاتي هي نظرية المقايسة التي تحو إلى نظرية في المشابهة، وآليات نظرية المنطق الصوري، والتأويل. وفيما معالجة للآليات الثلاث وتفكيك لعناصرها.

1 ـ نظرية المقايسة:

عبرنا مراراً بالآليات الكونية، ونعني بها أن الآليات التي كانت أدوات منها فرضتها الطبيعة البشرية وطورها العقل الإنساني. فالمقايسة متجذرة في الف الإنساني تتجلى في تعابيره اللغوية بمختلف أنْوَاعِهَا حتى اعتبرها بعض المفكر الإسلاميين منزلة من الله؛ يقول ابن تيمية: «وأما القياس الصحيح فهو من المي الذي أنزله الله ولا يكون مخالفاً للنص قط بل موافقاً له»[2]. وقد طور الإنسـ المقايسة الطبيعية إلى مقايسة اصطناعية وَضَبَطَهَا وبَيَّنَ مكوناتها واسْتَثْمَرَهَا لأهد كثيرة.

1 ـ المقايسة في الفِكْر الإنساني:

«نَعْنِي المقايسة - في أصلها الإغريقي، وفي آن واحد - التناسب والعلاقة ؛ العناصر التي تظهر غير متقايسة، بل متنافرة. فالمقايسة لها قدرة على تحة

---

(1) أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصو مصر، 1977، ص 2-3.

(2) فتاوى ابن تيمية المجلد السادس، الجزء الثاني، ص 300.

اللاممكن[3]». وفي العهد الإغريقي عمم أفلاطون مفهوم المقايسة بنقله من المجال الرياضي إلى التأليف بين كل مظاهر الكون الطبيعية والسياسية؛ ففي المجال الطبيعي أسس مفهوم التناغم، وفي ميدان السياسة قد خلق التعبير التالي: نسبة الرأس للإنسان نسبة الحكومة إلى المدينة؛ فالحكومة رأس المدينة والفكر حكومة الإنسان[4]. ولما جاء أرسطو حافظ على عمق النسبة فَنَقَلَهَا إلى وقائع مادية وأدبية مثل العلاقات الاجتماعية الممثلة في الأخلاق وفي التشريع، ومثل العلاقات البلاغية والشعرية؛ وقد اعتمد على الحد الأوسط ليقيم الجسور بين الوقائع المادية، وعلى المناسبة بين الوقائع اللغوية. وهذا الدورُ التَّجْسِيري استغل بكيفية فعالة في الميدان التشريعي لدى الروسان؛ وبعد ذلك وظفت المشابَهة الأفلاطونية للربط بين الموجودات المتراتبة الصادرة من واحد أحد. وهكذ تَقِلُّ المماثلة تبعاً لدرجات التنازل وتقوى كلما تصاعدت إلى الواحد الأحد.

هذه ثلاث محطات أساسية تعكس توظيف نظرية التناسب: إثبات لتناغم العالم طبيعياً وسياسياً عن طريق إثبات المشابهة بين الأشياء، ولذلك دعي أفلاطون بفيلسوف **المشابهة**، ومحاولة للبحث عن الحد الأوسط في الأخلاق وفي السياسية وفي التشريع، ولذلك سمي أرسطو بفيلسوف **الحد الأوسط**، وتأكيد لأحد صدرت عنه جميع المخلوقات تتناسب درجة مماثلتها تبعاً للقرب أو للبعد منه، ولذلك وصف أفلوطين بفيلسوف المماثلة.

نتج عن هذه المحطة الأخيرة البحث في الأسماء الإلهية أو الصفات الإلهية مما أدى إلى مناقشة مسألة الصفات العقلية؛ أي الحياة والعلم والقدرة والإرادة. وغيرها عبر العصور الوسيطة.

لا نقصد من هذا العرض المختصر الذي لا يضيف شيئاً إلى العالم، ولا يعلم الجاهل حول المقايسة وأبعادها في الفكر القديم وتوظيفاتها المختلفة أن نأتي بجديد ولكننا نهدف إلى استخلاص بعض النتائج الصورية التي تفيدنا في ربط الفكر القديم بالفكر الجديد؛ وأهم هذه النتائج مفهوم المشابهة بين عناصر مقولة واحدة، والتراتبية بين عناصرها، والربط بين مقولات مختلفة ذات أجناس متباينة. إن هذه النتائج

(3) هذه المعلومات مقتبسة من هذا الكتاب:

- Philibert Secretan, Op. cit. p. 19.

(4) - Op. cit. p. 22.

الصورية هي التي تحكم كثيراً من مقاربات الفكر المعاصر مثل علم الدلالة البنيوي وعلم الشاهد الأمثل. ومعلوم أن هذه الدراسات لا تمت إلى الميتافيزيقا بصلة لأنها دراسات أنثروبولوجية ولسانية ونفسانية. وهكذا، فإننا نجدها تتسم بالتراتبية والتشابهية في صياغة المقولات وتصنيفها؛ فبعضها صنف المقولات إلى خمس درجات هي: المملكة (أو البداية) وشكل الحياة والجنس والنوع والأفراد، وبعضها اختصرها إلى ثلاثة مستويات: المستوى الأعلى والمستوى القاعدي والمستوى الأدنى. ألا يظهر، في هذا، أن الآليات واحدة؛ على أن تماثل الآليات يجب أن لا يحجب اختلاف الأهداف، فقد رأينا أن لكل مرحلة تاريخية مقاصدها. فقد كانت قديماً مقاصد سياسية وميتافيزيقية. وهنا والآن مقاصد تعليمية نفسانية تفتح آفاقاً جديدة لقراءة الاستراتيجيات القديمة في ضوئها.

إن القدرة على التسمية وإيجاد المقولات متوافرة في المستوى القاعدي أكثر من المستوى الأعلى والمستوى الأدنى، لأن المستوى الأعلى ليس إلا تسمية مجردة، وأما المستويان الآخران فيمكن تسمية أفرادهما وإدراكهما بصورة تجريدية أو مجسمة، وإدراكهما بسرعة واستعمالهما. وقد ذكر الباحثون في هذا النوع من الدلالة سمات كثيرة للمستوى القاعدي تتعلق بالإدراك وبالوظيفة وبالتواصل؛ على أن القارىء لهذه التصنيفات وأنواعها يجدها تهتم أساساً بتصنيفات الحيوان والنبات والأثاث: أي المقولات الطبيعية والاصطناعية.

إذا تبين من خلال الدراسات الأنثروبولوجية واللسانية أن المستوى القاعدي يسهل إيجاد مقولات لمفرداته، فما الحال إذا تعلق الأمر بتصنيفات مجردة وتراتبات معقولة مثلما هو الشأن في الإلهيات؟ وبناء على ما تقدم من معطيات فإن نظرية الشاهد الأمثل المعيارية الأنثروبولوجية واللسانية لن تسهم في حل معضلة الصفات الإلهية؛ على أن بعض الدراسات حاولت أن توسع هذه النظرية ليمكن الحديث عما هو مجرد أيضاً. وهي دراسات كثيرة نكتفي منها بالإشارة إلى منجزات أحد الأعلام البارزين وهو جورج لايكوف؛ يقول: «ما يميز المستوى القاعدي ليس الحضور في العالم الخارجي. فالعوامل المحددة للمستوى القاعدي تحتاج إلى الأجسام والأفكار (في آن واحد)[5]. فالصناعة المقولية للمستوى القاعدي لا تحدد فقط بما في العالم ولكنها تحدد أيضاً بكيفية تفاعل أجسامنا وبتنظيمنا المعرفي وبغاياتنا المحددة بالعالم

(5) ما بين قوسين إضافة منا لتوضيح الفكرة.

المعطى. إن تراتب المستوى لا يحدد فقط بما في العالم موضوعياً ولكنه يحدد أيضاً بطبيعتنا ككائنات حية وبتفاعلنا مع محيطنا الواقعي. إن المعرفة الْمَوْضُوعانِيَّة التي تجرد الفكر فقيرة غاية الفقر لتوصيف التراتبية»[6].

إن هذه الفقرة تلخص اتجاه المعرفة التَّجْرِبَانِيَّة التي يمثلها هذا الاتجاه في العلم المعرفي، والتي تعتمد على تفاعل الجسم مع العالم الخارجي، والتجربة الاجتماعية، والكفايات الفطرية على إسقاط بعض مظاهر الجسم الراسخة والتجربة التفاعلية على البنيات المفهومية المجردة. وهذه القدرة الإسقاطية التخيلية تسمح بتأويل التراتبات الموجودة في الثقافات الإنسانية وبخلق تراتبات جديدة حسب الثقافات والمعرفة الفردية والمقاصد. وبهذا يمكن الحديث عن المجردات والمتعاليات والمطلقات، ولكنها مشروطة أيضاً بمحدودية جسم الإنسان وتفاعله مع المحيط وما ينتج عن ذلك من صياغة المقولات. ومع ذلك، فإن هذه النظرية تقدمنا خطوة في مسيرة الحديث عن الإلهيات.

انتقلت هذه الصيرورة الفكرية إلى الثقافة الإسلامية ووظفها فرقها وعلماؤها. هكذا وظفت الأفلاطونية والأفلوطينية في الكونيات وفي الإلهيات لدى طوائف فكرية معينة، واستخدم الميراث الأرسطي مندمجاً بالمقايسة في مجالات معرفية مختلفة مثل النحو واللغة والبلاغة والأصول والسياسة والأخلاق... وها نحن أولاء نستثمر نظرية النموذج الأمثل لإلقاء بعض الأضواء على الإلهيات الإسلامية.

2 ـ ضد المشابهة:

لهذا، فإن أي كتاب في الإلهيات الإسلامية يعكس هذه الاتجاهات الفكرية بكل وضوح، ومن هذه الكتب، كتاب **لباب العقول**؛ فهو ـ بالضرورة ـ مجال لاستراتيجيتين: استراتيجية المقاربة التشبيهية واستراتيجية المنطق الأرسطي وتطوراته، وهو مجال ـ أيضاً ـ للتعبير عن المضمون نفسه، وهو الحديث عن إثبات الصانع بحدوث العالم، فإثبات الصفات، فالكلام عن السمعيات من معاد وثواب وعقاب... إن هذا الكتاب يصطنع الأساليب الكلامية الجدالية التي وصفها أبو حيان في قوله: «قلت لأبي سليمان. ما الفرق بين طريقة المتكلمين والفلاسفة؟ قال ما هو ظاهر لكل تمييز وعقل وفهم، طريقتهم (يعني المتكلمين) مؤسسة على مكايلة اللفظ

(6) اعتمدنا على بعض أفكاره بعد تكييفها:

- George Lakoff, **Op. cit.** p. 134.

باللفظ وموازنة الشيء بالشيء (. . .) والاعتماد على الجدل (. . .) وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق»[7].

المكلاتي، إذن، لا خيار له في أن يستعمل آليات المقايسة للضرورة الفكرية والإنسانية واللغوية، ومع هذا، فإنه كان يرفض قياس الشبه والاستقراء ولا يقبل بالقياس الشمولي البرهاني بديلاً. إن المكلاتي من قبيل بعض فلاسفة الإسلام وفقهائهم الذين كانوا يتبنون هذا الاتجاه. فلنأت الآن ببعض الأدلة على استعماله للمقايسة بالرغم منه ولنردف ذلك بدفعه لقياس الشَّبَهِ والاستقراء.

لقد قال عند الحديث عن الجوهر في الفلسفة وفي علم الكلام: «إنهم أرادوا أن نسبة هذه المقولة. . . وهو المشار إليه إلى سائر المقولات الأخرى نسبة هذه الحجارة إلى سائر ما يقتنيه الإنسان»[8]. فقد ذكر هنا أطراف التناسب: الجوهر: المقولات: : الحجارة: ما يقتنيه الإنسان. وشتان ما بين هذه الأطراف الأربعة، ولكن المقايسة استطاعت أن تجمع بين هذه الأشياء المختلفة الأجناس. وقد عبر عن هذا التناسب بلفظ المقايسة في موضع آخر عند الحديث عن الموجود بذاته والموجود بالعرض. والموجود بالذات لا يوصف بالوجود على الإطلاق، ولكنه قد يوصف به «بل إنما يقال ذلك عند مقايسة الموجودات بعضها إلى بعض وعندما يضاف بعضها إلى بعض أي إضافة كانت أو أي نسبة كانت»[9]؛ ومع ذلك، فإن شرط هذه الآلية هي النسبة القائمة على المماثلة بين الأطراف والمشابهة بينهما. وتتحقق المماثلة والمشابهة بطرق شتى؛ منها الاشتراك في الجوهر وفي الجنس وفي النوع وفي الأشكال وفي الصفات. . . وكل ذلك ضمن الجنس الواحد.

انطلاقاً من مبدأ أرسطو القائل بِنَقَاءِ الأجناس العليا وبعدم تداخل بعضها في بعض، واعتماداً على أن قياس التمثيل يقوم على الظن وليس على القطع، فإنه كان يرفض قياس الشبه؛ ففي معرض قياسه ذبول الشمس على ذبول الحيوان ينتهض ويقول: «لا نسلم لهم أن السماء حيوان»[10]، وفي سياق كلامه عن الأعراض وقياسها على الحركة والسكون نجد له تعابير دالة على ما نحن بصدده. يقول: «ومن قاس سائر الأعراض على الحركة والسكون وقال كما لا يجوز الخلو عن الحركة والسكون

(7) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (ج: 3، ص 19)، مصر، 1962.

(8) المكلاتي، ما ذكر، ص 32.

(9) ما ذكر، ص 16.

(10) ما ذكر، ص 110.

فكذلك سائر الأعراض، وهذا في الحقيقة من قياس الشبه الذي لا يصح استعماله في الظنيات فكيف يستعمل في العقليات التي يطلب فيها القطع»[11]. لأن هذا القياس تم بين أجناس عليا، والأجناس العليا ـ في نظرية النقاء ـ ليس بينها جامع، «وإن اعتبار الغائب بالشاهد من غير جامع يؤدي إلى التجسيم وكل جهالة تأباهـا العقول»[12]. واعتماداً على المبدأين، فإنه لا يمكن مقايسة القديم بالعالم؛ يقول: «وليس يصدق عند مقايسة القديم إلى العالم قول القائل إما أن يكونا معاً وإما أن يتقدم عليه بالزمان لأن الباري تعالى وتقدس ليس من شأنه أن يكون في زمان»[13]، ويقول: «فكل من شبه تقدم الباري تعالى الذي يستحيل عليه الزمان على العالم الذي يلحقه الزمان بتقدم الموجودين للزمانيين أحدهما على الثاني فقد أخطأ»[14]، واعتماداً عليهما، فإنه إذا ما وجدت صفات، أو سلم بها، في الشاهد فإنه لا يجب أن يسلم بها في الغائب إلا إذا كانت ضمن جنس واحد.

وظف المكلاتي المقايسة ـ بدون شعور منه ـ في صيغتها الطبيعية الإنسانيـة الكـونية ولكنـه رفضها في شكلهـا الاصـطنـاعي المتجلي في قيـاس التمثيـل وفي الاستقراء. ولكن رفضه هذا في كتاب **لباب العقول**. فلو وصل إلينا كتابه في **أصول الفقه** لتعرفنا على موقفه من القياس بكيفية قطعية؛ على أننا نظن أن موقفه مثل مواقف الفقهاء والأشاعرة الذين كانوا يقبلون القياس باعتباره مصدراً من مصادر التشريـع؛ وعليه، فإنه يأخذ بالقياس ويستعمله في الأحكام الفقهية القائمة على غلبة الظن، ويرفضه في الإلهيات المؤسسة على القطع.

II ـ قياس البرهان:

أشـار ابن تيمية وابن خلدون وغيـرهمـا إلى أن البحث في الإلهيـات عـرف مرحلتين أساسيتين: مرحلة المتقدمين ومرحلة المتأخرين. هذه المرحلة التي دشنها الغزالي إذ وظف البراهين المنطقية الصورية للحديث عن الإلهيات[15] والمكلاتي

---

(11) ما ذكر، ص 80.

(12) ما ذكر، ص 321،323.

(13) ما ذكر، ص 102.

(14) ما ذكر، ص 103 وبصـدد الاستقراء، يقـول: «معاشـر الفلاسفـة إنما صححتم اللزوم والاستقـراء، والاستقراء غير مفض إلى العلم ولا يلزم من تسليمنا ذلك في الحواس تسليمه في العقل» ص 143.

(15) سليم يفوت، ابن حزم والفكر الأندلسي بالمغرب والأندلس، بيروت، 1987، ص 317-411. وينظر أيضاً فتاوى ابن تيمية، وخصوصاً ما تعلق منها بالقياس.

سار في طريق هذه المرحلة الأخيرة فاستعمل آلة المنطق لنقض أدلة خصومه، سواء أكانت أدلة مقايسة أم أدلة برهانيَّة. ويظهر من نقضه ونقده أن الرجل كان قوي البضاعة المنطقية فَرَوَّجَهَا في هدم براهين خصومه صورياً ومادياً وقدم براهينه المنطقية الصورية وصححها صورة ومادة.

1 ـ البضاعة المنطقية:

إن القارىء لكتاب المكلاتي يتضح له أن الرجل على إتقان كبير لكتب أرسطو المنطقية، وخصوصاً كتاب المقولات وكتاب البرهان، وعلى إتقان كبير لما كتبه الفارابي وابن سينا في المنطق، وفي الإلهيات. ففي كتابه إشارات كثيرة ودقيقة لبعض ما ورد في كتب هؤلاء الرجال. هكذا يتحدث عما يعرف به جوهر الشيء الذي هو الحد[16]، وعن القول الشارح[17]، وعن الماهية المنقسمة إلى أجزاء، وانقسام أجزائها إلى أجزاء، وانقسام هذه الأجزاء «إلى أجزاء ليس واحد منها ينقسم فتكون ماهية كل واحد منها غير منقسمة»[18]؛ وهذا الانقسام ينتج عنه أجناس عليا وأجناس وسطى وأنواع أخيرة[19]، والأجناس العالية مستقل بعضها عن بعض، ولذلك لا يقع بينها تضاد لأن «الأضداد بالحقيقة هي التي في جنس واحد»[20]، ولكن هذا المبدأ يمكن أن يخرق إما بالتشبيه وإما بالاستعارة، «وقد يقال أضداد على جهة التشبيه بهذه التي لا تجتمع معاً في موضوع واحد وإن كانت مختلفة في الجنس، وقد يقال أيضاً أضداد على جهة الاستعارة لما كان من هذه بسبب أو كانت بينهما نسبة مثل: إنها فاعلة لها أو منفعلة عندها»[21].

ليست هذه الأمثلة إلا عينات مما ورد في كتاب الرجل، ومن أراد التوسع فلينظر في كتاب **المقولات** و **الجدل والبرهان** لأرسطو، و **الشفاء** لابن سينا، وفي كتب الغزالي المنطقية والأصولية والكلامية.

(16) المكلاتي، ما ذكر، ص 31.
(17) ما ذكر، ص 15.
(18) ما ذكر، ص 14.
(19) ما ذكر، ص 13.
(20) ما ذكر، ص 42.
(21) ما ذكر، ص 42-43.

2 ـ براهين الخصوم:

إن الرجل كان متمكناً من الصناعة المنطقية، وعلى أساس هذا التمكن فإنه عمد إلى براهين خصومه فانتقدها انتقاداً وهدمها هدماً؛ وقد انتقدها صورياً ومادياً.

أ ـ النقد الصوري:

وهذه هي الأدلة ونقدها:

● **القياس الشرطي المتصل، وخصوصاً مبدأ الرفع:**

ـ إذا ثبت قدم العالم ارتفع الجواز، لكن الجواز ثابت. العالم ليس قديماً، فباستثناء نقيض التّالي ينتج نقيض المقدم.

● **القياس الشرطي المتصل والحملي:**

ـ لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة. والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لا تدل إلا على هذا المقدار. فلم لم تذبل في هذه الآماد الطويلة دل أنها لا تفسد.

● **القياس الحملي:**

ـ الدليل على لزوم التالي للمقدم أن فساد الحيوان على المجرى الطبيعي إنما يكون بالذبول. والسماء حيوان.

● **القياس الحملي والشرطي المنفصل:**

ـ الدليل على أن النفوس الإنسانية لا تتجزأ، أن النفوس الإنسانية محل للعلم، وكل محل للعلم يستحيل أن يكون جسماً منقسماً، فالنفوس الإنسانية يستحيل أن تكون جسماً منقسماً لأن المعقولات إن كانت حالة في جسم فلا يخلو أن تحل في شيء غير منقسم أو في منقسم.

● **القياس الشرطي المنفصل والحملي:**

ـ وما قيل عليه إنه واجب الوجود، فلا يخلو أن يكون وجوب الوجود لذاته فلا يتصور أن يكون لغيره أو يكون وجوب الوجود لا لعلة فيكون ذات واجب الوجود معلولاً، وقد اقتضت علته له وجوب الوجود. ونحن نريد بواجب الوجود إلهاً لا ارتباط لوجوده بعلة. فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحداً.

● القياس الحملي والشرطي المتصل:

- قد ثبت أن حقيقة العالم شَاهَدَةً على من له علم. والباري تعالى عالم فيجب أن يثبت لـه علم. و«إن ثبت أن الباري تعـالى عالم ثبت أن لـه علمـاً زائـداً على الذات»[22].

● القياسان الحمليان:

- الدليل على كونه عالماً أن الباري تعالى وتقدس موجود لا في المادة؛ وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له، فإن المانع عن درك الأشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها. ونفس الآدمي مشغولة بتدبير المادة أي البدن، وإذا انقطع شغلها ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرديئة المتقدمة إليه من الأمور الطبيعية انكشفت له حقائق المعقولات كلها[23].

● ثلاثة أقيسة حملية[24]

● القياس الشرطي المنفصل:

- لا وجه لإثبات إرادة قديمة لأنه يؤدي إثبات آلهين قديمين لأن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه[25].

- الباري تعالى في الأزل لا يخلو إما أن يكون عالماً بوقوع العالم أو غير عالم بوقوع العالم، وباطل أن يكون عالماً بوقوع العالم أزلاً، فإن ذلك جهل لأن العالم لم يقع.

● القياس الحملي والشرطي المتصل والمنفصل:[26]

- والنزاع في الحقيقة في أحد أقسام الشرطي المنفصل: إما من قبل أنفسها أو من قبل الفاعل أو من قبل الأمرين.

اخترنا نماذج من أقيسة الخصوم التي أوردها في كتابه والتي تتبعها بالانتقاد بعد أن عين فيها موضع النزاع؛ وأهم الانتقادات الصورية هي عدم اللزوم بين المقدم

---

(22) أضفنا قضايا الشرط المتصل ليستقيم البرهان اعتماداً على ما أتى بعده، انظر، ص 229.

(23) انظر ما تقدم، ص 236.

(24) ما تقدم، ص 236-237.

(25) ما تقدم، ص 244.

(26) ما تقدم، ص 337-383.

والتالي، واستثناء عين التالي لا ينتج، وعدم انحصار القسمة، أو القسمة غير واردة ألبتة، ووجود التالي لا يلزم منه وجود المقدم، والخلو من الحد الأوسط، وإثبات التناقض، واستعمال المشترك اللفظي، والتفسير بالنفي.

ب ـ النقد المادي:

لكن أهم الانتقادات التي اعتمد عليها هي ما يتعلق بمادة القياس التي هي اليقينيات والمشاهدات والمجربات والمُتَواتِرّات والحدسيات. ولهذا نجد الرياضيات والهندسة والفيزياء والفلك والعقليات والنفسانيات هي أدواته المفصلة لدحض حجج الخصوم. وبِحُجَجِهِ هَذِهِ أحال أقيستهم إلى مجرد مغالطات وفي أحسن الأحوال إلى جدل. وقد أشار إلى هذا مرة حيث قال: «إن القياس الحملي الذي صححوا به لزوم التالي للمقدم مقدمته الكبرى من المقدمات المشهورة، وليس من الأوليات. ولو كانت من الأوليات لاطردت في جميع الصور»[27].

3 ـ براهينه:

تلك هي انتقاداته الصورية والمادية لبراهين خصومه؛ وهو حينما كان ينتقد يقدم براهينه الخاصة التي يعتقدها صحيحة صورة ومادة لاعتمادها على صور القياس السليمة وعلى المواد اليقينية. ويجد القارىء عنده أقيسة مختلفة حَملية وشرطية وممتزجة؛ فمن البراهين الحملية استخدم مرتين القياس من الشكل الأول من الضرب الأول عند التدليل على حدوث العالم وعند الحديث عن علم الله:

ـ كل موجود سوى الله تعالى فهو جائز بالنظر إلى ذاته، وكل جائز بالنظر إلى ذاته حادث، فكل موجود سوى الله تعالى حادث.

ـ وكل موجود سوى الله تعالى فهو واقع بقدرته وإرادته، وكل واقع بقدرته وإرادته فهو معلوم؛ فكل معلوم موجود.

على أن أغلب أقيسته كانت من القضايا الشرطية المتصلة والمنفصلة. وكما كان ينازع الخصوم في عدم لزوم التالي للمقدم فإنه كان ينازع نفسه ثم يصحح أدلته بأنواع من التصحيح؛ منها التصحيح الصوري المنطقي. هكذا يتساءل عن محل النزاع في الدليل الأول فيفترض أنه في المقدمتين معاً؛ ومع أن خصمه لا ينازع في المقدمة

---

(27) ما تقدم، ص 296.

الصغرى من البرهان لكنه يتبرع عليه ببيانها باعتماده على اليقينيات أو أحكام العقل التي هي الوجوب والجواز والاستحالة. وبناء على هذه القسمة ينظر إلى الموجود:

- إما كل موجود وجوباً بالنظر إلى ذاته. .

وإما كل موجود جوازاً بالنظر إلى ذاته.

وإماأن بعضه موجود وجوباً.

وإما أن بعضه موجود جوازاً.

ثم يبطل كل الموجود وجوباً ويبطل كل الموجود جوازاً؛ وعليه، «فلم يبق إلا أن نحكم على بعض الموجودات بالوجوب النظر إلى ذاته وهو الباري تعالى وتقدس، وعلى بعضها بالجواز بالنظر إلى ذاته وهو العالم»[28].

وبعد التصحيح للمقدمة الصغرى يبدأ في تصحيح المقدمة الكبرى؛ ومن أول المصححات مبدأ الرفع:

- إذا ثبت قدم العالم ارتفع الجواز لكن الجواز ثابت، باستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم؛ على أنه لا يكتفي بهذا وإنما يفترض أن النزاع في لزوم التالي للمقدم. وقد أثبت اللزوم والتلازم بما يلي:

الجواز ⟵⟶ المخصص، إذا ارتفع أحدهما ارتفع الآخر وإذا وجد أحدهما وجد الآخر.

القدم ← 0، ثبوت القدم يلزم منه ارتفع المخصص وتبعاً لذلك يرتفع الجواز، ولا يلزم من ارتفاع الجواز ارتفاع القدم.

يمكن يصاغة ما تقدم في الشكل التالي:

- إذا كان «أ» لازماً لـ «ب» فإن «أ» معتمد على «ب». إذا كان «أ» لازماً لـ «ب» فإن «ب» معتمد على «أ».

- إذا كان «أ» جزءاً من «ب»، فإن «ب» ليس جزءاً من «أ»، فإنه لا ينعكس.

والمصحح الثاني وهو البرهان التالي:

(28) ما تقدم، ص 66، وهو يستخدم في هذا مفهوم التضاد ـ عدم الخلو.

ـ العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث. وقد افترض النزاع في المقدمتين الصغرى والكبرى، وقد بدأ بتصحيح المقدمة الصغرى ليبني عليه تصحيح المقدمة الكبرى؛ وقد صححها بمبدأ الوضع:

ـ إذا ثبت أن الأعراض قائمة بالجواهر ثبت لا محالة أنها متغيرة لكن قد ثبت أن الأعراض قائمة بالجواهر، فقد ثبت أنها متغيرة لا محالة. وقد افترض أن خصمه يسلم بلزوم التالي للمقدم وأن النزاع في المقدمة الاستثنائية، ثم بدأ البرهنة بمبدأ الثالث المرفوع: اختصاص الجوهر بحيز دون حيز:

ـ إما أن يرجع إلى ذاته.
ـ وإما إلى زائد على ذاته.

ولأنه أبطل الرجوع إلى الذات فإنه لم يبق إلا الرجوع إلى زائد على الذات؛ وقد تفرع من «الزائد» ثنائية أخرى:

ـ إما أن يرجع إلى نفي أمر ما عن الجوهر.

ـ وإما أن يرجع إلى ثبوت أمر ما له.

وفي كلتا الحالتين يلزم ثبوت الأعراض فَيَقَعُ التسليم بثبوتها. ولذلك ثبتت صحة المقدمة الصغرى من البرهان على حدوث العالم. وقد تفرع بعد هذا إلى تصحيح المقدمة الكبرى من البرهان على حدوث العالم بواسطة برهان جديد؛ وهو:

ـ كل متغير فقد قام به عرضان حادثان يتعاقبان عليه، وكل من قام به عرضان حادثان يتعاقبان عليه حادث، فكل متغير حادث.

وافترض نزاعاً في هاتين المقدمتين التصحيحيتين فبدأ بتصحيح المقدمة الصغرى أولاً ثم تصحيح المقدمة الكبرى ثانياً. وتمت عملية تصحيح المقدمة الصغرى بقياس جديد، وهو:

ـ الحركة والسكون طارئان على الجوهر، وكل عرضين طارئين على الجوهر حادثان، فالحركة والسكون حادثان.

وافترض نزاعاً في هاتين المقدمتين ـ أيضاً ـ فبدأ في تصحيح الصغرى ثم في تصحيح الكبرى، وصحح الصغرى باعتبار الحركة والسكون عرضين، والعرض يستحيل قيامه بنفسه واستحالة كمونه؛ وصحح المقدمة الكبرى باستحالة انتقال

الأعراض. ثم يُثِيرُ اعتراضاً حول استحالة الانتقال فيجيب عنه متوصلاً إلى المطلوب؛ وهو «أن الحركة وجدت بعد أن لم تكن ألبتة»؛ وبعده يفترض اعتراضاً آخر متعلقاً باستحالة عدم القديم فأجاب عنه بمبدأ الثالث المرفوع القائم على تقسيم ثلاثي عقلي فتقسيم ثنائي ليرفض أحد الطرفين ويبقي على طرف واحد؛ وهو: إثبات استحالة عدم القديم؛ يقول: «فإذا بطل وجوب عدم القديم، وبطل جوازه (. . .) ثبت لا محالة استحالة عدمه»[29] وَيِمثِّل هذه السلسلة من البراهين والاعتراضات والأجوبة عنها يبرهن على صحة التدليل المنطلق منه.

نكتفي بهذا المثال الذي يدل على استراتيجيته في المناظرة والمباحثة؛ وهي استراتيجية ترتكز على هدم أدلة الخصوم صورياً ومادياً، وعلى اقتراح أدلة صحيحة صورياً ومادياً تتجلى في قياس حملي من الشكل الأول من الضرب الأول وعلى أقيسة شرطية متصلة ومنفصلة. وقد صحح المتصلة بمبدأي الوضع والرفع، وصحح المنفصلة بمبدأي التضاد والتناقض. وأما الصحة المادية فاعتمد فيها على اليقينيات مثل التسليم بواجب الوجود الفاعل المختار الموجود في جميع الجهات القادر على الاختراع (. . .) وعلى الإجماع والنص، وعلى الفيزياء والميكانيكا والأعداد والمساحة (. . .).

بهذه الأدلة الصحيحة التي ليست قائمة على قياس الغائب على الشاهد ولا على الاستقراء ولا على القياس الشمولي المطعون فيه صورياً ومادياً أثبت حدوث العالم، والعلم بالصانع، والصفات وأحكامها والوحدانية. . . ولكن هناك سؤالاً يطرح: هل نجا مما وقع فيه خصومه؟

III ـ تقييس البرهان:

1 ـ تداخل القياس والبرهان:

إن الفقرة التالية ستحاول أن تجيب عن هذا السؤال، والإجابة عنه ستختلف لاختلاف أنظار الناس إلى البرهان والبيان. فالذين يفرقون تفرقة حادة بين الأساليب البيانية والأدلة البرهانية قد يرون أن المكلاتي تجنب أخطاء خصومه وقدم براهين قطعية، أو أن في إمكانه ذلك، ولكن هذا لا يسلم لهم لا في عصر المؤلف ولا في

---

(29) ما تقدم، ص 61-82.

عصرنا هذا؛ فعصرنا هذا حدثت فيه تطورات وثورات في المنطق وفي العلوم؛ وبذلك يمكن إعادة صياغة أدلته ومراجعة موادها بل ورفض كثير منها. وأما الذين يقرون بتداخل المقايسة والبرهان فإنهم لا يسلمون في عصر المؤلف نفسه بالتمايز الحاد، لأن المقايسة هي المكون الأساسي للموضوع الذي يتحدث فيه. ولذلك فهو مضطر إليها، لأن البراهين المنطقية وحدها لا يمكن أن تسعفه في تبليغ كل ما يريد أن يقوله وخصوصاً أنه في مجال المباحثة والمناظرة. ولنأت بمثالين فقد استخدم في أولهما المقايسة الإيجابية، وفي ثانيهما المقايسة السلبية؛ قال في الأول: «الصحيح منع ثبوت ما لا نهاية له مطلقاً من غير فرق بين ما لا ترتيب له وضعي أو عقلي لأن البرهان على استحالة ما لا نهاية له ينسحب على جميع ذلك»[30]، وأورد في الثاني أن تناهي كل ما هو موجود في العالم لا يمكن قياس نعيم الجنة به لأن نعيم الجنة ليس متناهياً، ولأن ذاك ليس هذا.

يمكن أن ندعو هذه المقايسة بالجلية القصدية، ولكن هناك مقايسة خفية اضطرارية لأن مردها إلى تفاعل جسم الإنسان وفكره مع محيطه، وإلى كفايته التخييلية والفطرية. وهذه الآليات هي التي تخلق المفاهيم الإنسانية وتصوغ رؤى الفرد للعالم. لهذا، فإن الكائن البشري مضطر إلى الحديث عن التَّحيُّز وعن الجهات:

فوق ؛ يمين ؛ أمام ؛ داخل ؛ ذات؛ النفس

تحت ؛ يسار ؛ خلف ؛ خارج ؛ خارج الذات ؛ خارج النفس

ذات ؛ ذات ؛ محل ؛ قديم ؛ متقدم ؛ الحركة

غير ذات ؛ زائد على الذات ؛ لا محل ؛ حديث ؛ متأخر ؛ السكون

الاجماع ؛ الاتصال ؛ الوضع

الافتراق ؛ الانفصال؛ لا وضع

على أن المكلاتي كان يشعر أحياناً بالمأزق الذي تؤدي إليه اللغة فكان يلجأ إلى مبدأ الثالث المرفوع ليخفف من التشبيه ويثبت التنزيه، وسنختار ثلاثة أمثلة للتدليل على صنيعه.

(30) ما تقدم، ص 86.

ـ قدم كلام الله:

إما متكلم لنفسه.
وإما متكلم بكلام.
ليس متكلماً لنفسه، وإنما متكلم بكلام، وهذا الكلام:

إما قديم
وإما حديث، وليس كلامه حديثاً لأنه إذا كان حديثاً:
إما أن يكون أحدثه في ذاته
وإما أحدثه في محلّ
وإما أحدثه في غير محل.

وباطل أن يكون أحدثه في ذاته لأنه يلزم من ذلك حدوثه، وباطل أن يكون أحدثه في محل، وباطل أن يكون أحدثه في غير محل. وإذا بطلت الأقسام ولا مزيد عليها آذَنَ بطلانها بفساد المذهب المنقسم إليها فخرج من ذلك بطلان حدوث كلامه تعالى وتقدس، وإذا بطل كونه حادثاً لم يبق إلا أن يكون قديماً[31].

ـ علم الله:

إما أن يكون قديماً
وإما أن يكون حادثاً، وباطل أن يكون حادثاً لأنه إن كان حادثاً فلا يخلو:
إما أن يحدثه في ذاته
وإما أن يحدثه في محل
وإما أن يحدثه لا في محل

وقد أبطل الأقسام الثلاثة، وإذا بطلت الأقسام ولا مزيد عليها آذَنَ بطلانها بفساد المقسم إليها[32].

ـ الإرادة القديمة:

الإرادة:
إما أن تكون قديمة
وإما أن تكون حادثة، ويستحيل كونها حادثة، لأنها:

---

(31) ما تقدم، ص 274.

(32) ما تقدم، ص 254.

إما أن تثبت في ذاته
وإما أن تثبت في محل
وإما أن تثبت في لا محل.

ثم ينفي الأقسام الثلاثة ليثبت قدمها بعد إعادة الصيغة المخصصة لذلك[33].

ومع هذا المجهود الذي بذله فإن صياغته اللغوية تنبىء بوضوح عن قياس الغائب على الشاهد. فهناك حديث عن الزمان والمكان والأشخاص والأفعال؛ إن اللغة الطبيعية تجسيمية تشبيهية؛ ولهذا، فإن القدامى والمحدثين أثبتوا محدوديتها وبَحَثُوا جادين عن بدائل لها تكون أكثر دقة وضبطاً.

2 ـ النموذج الأمثل:

إن هذه المحدودية هي التي تجعلنا نقترح نماذج لمقاربة الإلهيات في ضوئها؛ وهذه النماذج هي:

ـ النموذج المطلق:

ماهية مستغنية عن أن تتقدم أو تحصل أو تعقل، غني على الإطلاق، كامل على الإطلاق، واحد لا شريك له، لا يتغير (. . .).

ـ النموذج المتعالي:

المنحاز بماهية على الإطلاق، المنحاز بماهية خارج النفس تصور أو لم يتصور؛ له صفات قديمة، وهو في جميع الجهات والأزمان (. . .).

ـ النموذج القاعدي:

ما يمكن أن يدرك بالمادة أو بالصورة أو بالتعريف وله ترتيب وضعي أو عقلي مثل الأجسام والسطوح والخطوط ودورات الفلك والعلل والمعلولات.

ـ النموذج الحسي:

وهو النموذج الأدنى الموضوعاني المشار إليه والذي هو في موضوع مثل الماء والكواكب والحيوان والنبات والإنسان.
نسمح لأنفسنا بإقامة مقايسة لتفيسر هذه النمذجة حتى نقيم علاقة بين الإلهِيّينَ

(33) ما تقدم، ص 250.

القدامى وبين فلاسفة المعرفة المعاصرين. وتحقيقاً لهذا، يمكن صياغة التناسب التالي: نسبة علماء الكلام إلى الإلهيات كنسبة علماء المعرفة إلى الأبستمولوجيا؛ وعلى أساس هذا يمكن أن يصاغ ما يلي: علماء الكلام هم علماء المعرفة، والإلهيات هي الإبستمولوجيا. وفي ضوء هاتين الاستعارتين نصوغ استعارة أخرى؛ وهي: الحشوية والتشبيهية والمجسمة هم بمثابة الاتجاه المعرفي الوضعاني المعاصر ـ باعتبار أن النموذج التشبيهي رفَضَهُ القدماء والمحدثون لأنه يماهي بين الإنسان والإله فإن الاتجاه الوضعاني مرفوض حديثاً لأنه لا يعتبر إلا الأنواع الطبيعية المحددة بمجموعة خصائص جوهرية تشرك فيها أشخاصاً . . . قد يقال إن هذا مجرد هرطقة لأن الاتجاهات التشبيهية ليست هي الاتجاه الوضعاني، ونحن نعي هذا، ولكننا في مجال المقايسة ومهما مالت إحدى كفتيها فإن هناك موزوناً يجمع بينهما. إذ كثير من الاتجاهات الإبستمولوجية المعاصرة هي علم كلام جديد. وقد يكون إلهُها هو الحاسوب بذاته وصفاته وأفعاله.

إن النموذج التشبيهي ـ الوضعاني مفقر للفكر وللمعرفة، ولذلك فإن الاتجاه التجرباني جاء ليزيل بؤسه، فهو إذْ يعتبر حضور الكائنات والكيانات والأشياء في العالم الخارجي من جهة، فإنه يعتبر تفاعل الجسم مع المحيط والأنظمة المعرفية والكفاية التخييلية المبتدعة للمقولات من جهة ثانية؛ فالإنسان بما أوتي من كفايات بيولوجية وعلمية ونفسانية جعلت منه كائناً شاهداً على نفسه وَقَائِساً ما غاب عليه، وهو في كلتا الحالتين يبدع ليهيمن على الطبيعة ولكنه يصير مُهَيْمَناً عليه بما ابتدعه. تشده بعض مؤهلاته إلى محيطه ويدفعه بعضها إلى التشوف إلى الأعلى؛ فهو وساطة بين المحسوسات والمتعالي.

قد يكتفي بهذه النماذج الثلاثة ويترك النموذج المطلق لعلّام الغيوب لأن كل حديث عنه مهما بلغت دقته وعمقه يؤدي إلى نوع من التجسيم وإن لم يكن ظاهراً فإنه يكون خَفِياً. إن السلف توقفوا، وموقفهم أسلم وأتقى، ولكننا نرى أنه يحول بين الإنسان وبين استغلال كِفَاياته التخييلية والإبداعية التي تفتح له آفاقاً شاسعة، فلربما يمكن الزعم أن البحث فيما وراء الطبيعة كانت له نتائج ملموسة على البحث في الطبيعة مما أدى إلى اختراعات واكتشافات جديدة أدت إلى مزيد من توحيد الله وتنزيهه والإيمان بدقة صنعه[34].

(34) لعل البحث في دور الميتافيزيقا في تطور العلم، ودور العلم في خلق ميتافيزيقا كفيل بإلقاء الأضواء على سر الإبداعات البشرية.

خلاصة:

لم يكن قصدنا من هذا التحليل الضرب في متاهات مشاكل المتكلمين ومساربهم لأن مثل هذا العمل ليس موضع مسألتنا. إن مسألتنا تتلخص في الدفاع عن أطروحتين؛ إحداهما فرعية، وهي إبراز بعض الآليات التي وظفها الفكر الإنساني عبر مراحله التاريخية، وثانيتها مركزية، وهي أن توظيف هذا الآليات كان في خدمة أهداف سياسية وإديولوجية.

لقد أثبتنا من خلال الدراسة أن المقايسة والمشابهة آليتان وظفتا وما زالتا توظفان، ومن بين من وظفهما أفلاطون، وأرسطو وأفلوطين ودونيز لإثبات انسجام العالم وتحقيق التصالح بين المقابلات وإثبات المشابهة بين أشياء العالم والتماس العلاقة بين الإله والإنسان عن طريق الحديث في الصفات الإلهية. كما وظفتا في مختلف مجالات المعرفة الإسلامية.

وعليه، فإن كتاب المكلاتي يدخل ضمن هذا السياق الإنساني والإسلامي فخضع لآليات المشابهة التي كانت تضطره إليها إكراهات اللغة الطبيعية وإكراهات الجسم والفكر البَشرِيَّيْنِ؛ على أنه كان يناهض المقايسة الاصطناعية المتمثلة في قياس الغائِب على الشاهد وفي الاستقراء، وخصوصاً إذا لم تتوافر شروط القياس والاستقراء. لهذا يمكن القول إن المكلاتي سار في طريق ابن حزم وابن رشد المناوئين لقياس الغائب على الشاهد وخصوصاً في مجال الإلهيات. ولذلك تعقب قياس الغائب على الشاهد والاستقراء لدى الفلاسفة ولدى الفرق الإسلامية، بل إن تعقبه شمل قياساتهم الشمولية مبيناً أخطاءها بالاعتماد على الصناعة المنطقية نفسها الصحيحة في نظره صورياً ومادياً.

ومع ذلك، فإن المكلاتي وقع فيما وقع فيه من انتقدهم فجاء كتابه مازجاً بين الآليتين معاً: قياسُ التمثيل وقياس الشمول؛ ولا مفر له من ذلك فهناك تداخل بين الآليتين؛ وقد أشار إلى هذا التداخل القدماء والمحدثون؛ ونكتفي بحجتين فقط؛ إحداهما ابن تيمية، وثانيتهما أحد المعاصرين من غير المسلمين، يقول ابن تيمية «تفريقهم بين قياس الشمول وقياس التمثيل بأن الأول قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد إلا الظَّنّ فرق باطل، بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن. بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين (...) والذي يسمى في أحدهما حداً أوسط هو في الآخر الوصف المشترك.

والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع. فما به يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم، فلزوم الأكبر للأوسط هوَ لزوم الحكم المشترك»[36]، وأما المعاصرون فهو «مشيل ماير» فقد أثبت في كتابه مسائل بلاغية العلاقة الوثيقة بين الاستعارة والمقايسة والحجاج والقياس الشمولي[36].

إن المشروع الذي نهض به المكلاتي اعتمد على مبادىء:

أولاً: المقدمات التي يبني عليها المتكلم براهينه ولا تبرهن في هذه الصناعة؛ مثل وجود الله وتنزيهه وصفاته (. . .).

ثانياً: السمعيات أي الأدلة القرآنية والحديثية.

ثالثاً: الأدلة العقلية واليقينيات. .

رابعاً: التأويل. فقد أول بعض الآيات ولم يؤول بعضها أحياناً أخرى، ولكنه غالباً ما أول الآيات المتعلقة بالصفات مثل الكلام والإرادة ونفي الجهة عن الله. ولهذا لم يتوقف مثلما توقف بعض السلف مثل الإمام مالك وابن حزم وابن رشد.

كتاب المكلاتي يدخل ضمن نسق عام ونسق خاص، ونسق أخص؛ فالنسق العام هو انتماء كتابه للمنهاجية الكلامية التي تمزج المقايسة والبرهنة. والنسق الخاص هو تجنب المقايسة والاعتماد على البرهان لضبط قوانين التأويل؛ وأما النسق الأخص فقد دفع الرجل بالتجريد والتأويل خطوة إلى الأمام في نطاق ما تسمح به الكفايات البشرية. وبهذه الأنساق يمكن أن يؤول كتابه بأنه يحقق هدفين مزدوجين: أحدهما هو فتح آفاق للخيال المرتكز على آليات كونية إنسانية مما يؤدي إلى مغامرات استكشافية: وثانيهما توكيد وحدة الأمة ووحدة الدولة للقيام بأعباء الجهاد بمحاربة الطوائف المبتدعة؛ يقول: «فما الذي تفعلون غداً أو بعد غد معي أو مع أمثالي ممن لا يعمر مجالسه أبداً إلا بالنظر مع القدرية والخوارج والشيعة والرافضة والمعتزلة والكرامية والإباضية والإمامية والإبراهيمية وغيرهم من الفلاسفة وأهل الأهواء والبدع الحائدين عن مذاهب أهل السنة»[37].

---

(35) مجموع فتاوي ابن تيمية، المجلد التاسع، ص 200.

(36) - Michel Meyer, Questions de Rhetorique-Langage, raison et Seduction, France, Paris, 1993, pp. 63-72.

(37) انظر مقدمة المحققة للكتاب، ص 9.

الفصل الثالث

التأويل ببيان البرهان

I ـ التأويل بالبرهان:

1 ـ المنطق وعادة العرب:

من الذين يلتقون مع ابن رشد في توظيف بعض المبادىء المنطقية لضبط التأويل، ولإنشاء التوليد أبو إسحاق الشاطبي. وقد بلغ هذا التوظيف مدى يصحح ما قلناه سابقاً من أن **الموافقات والاعتصام** هما **فصل المقال والكشف**. إن هذا التشبيه سيصدم من يسمع هذا الكلام أو يقرأه لأسباب كثيرة؛ منها: أن هناك فرقاً شاسعاً مباعداً بين هذه المؤلفات، إذ مؤلفا ابن رشد كتبا أواخر القرن السادس، ومؤلفا الشاطبي ألفا أواخر القرن الثامن، وأن هناك اختلاف في المنطلقات الإبستمولوجية؛ فابن رشد فيلسوف أرسطي وأصولي، والشاطبي فقيه أصولي، وابن رشد يتخذ الشرع شاهداً على ما توصل إليه العقل، والشاطبي يعكس القضية؛ إذ يقول: «وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سماه: «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» أن علوم الفلسفة مطلوبة، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها، ولو قال قائل إن الأمر بالضد مما قال لما بعد في المعارضة»[1] وابن رشد عنده القياس اليقيني في المقام الأول والشاطبي له القياس الظني أي قياس التمثيل... وهكذا يمكن أن يستمر المرء في البحث عما يفرق بينهما فيذكر أوجهاً لم نتعرض إليها، وقد يستنتج أن الشاطبي متأثر بالغزالي في المقام الأول وفي المقام الأخير.

ذلك أن الشاطبي أحال كثيراً على الغزالي في الاعتصام وفي الموافقات، وأن

(1) أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تعليقات عبد الله دراز، الطبعة الثانية، 1395 هـ ـ 1975 م، بمصر، (ج 3، ص 376).

الشاطبي هجم على الفلسفة كهجوم الغزالي عليها، فالفلاسفة «يتبرأ المسلمون منهم ولم يكونوا كذلك إلا بتعلقهم بما يخالف السنة، فاتباعهم في نحلة هذا شأنها خطأ عظيم وانحراف عن الجادة»[2] ومع هذا، فإننا سنأخذ بمنهجية ابن رشد الكونية، خصوصاً نظرية التوسط ونظرية الطرف المحايد؛ وإذا ما أخذنا بها فلن يكون هناك تقابل بين ابن رشد وبين الشاطبي، وإنما ستكون هناك نقط التقاء كثيرة.

لقد ذَمَّ الشاطبي الفلسفة والفلاسفة في معرض طلب الجدل والخوض في المسائل التي تؤدي إلى التشغيب بين الناس وتفريق كلمتهم. وهو - في هذا الهدف - يلتقي مع ابن رشد في ذم الخوض في كبار المسائل مع الجمهور أو نشرها بين ظهرانيه، ويقدم الشاطبي أدلة على أقواله. ذلك أن العرب لا عهد لهم - في بداية الإسلام - بقضايا الفلسفة ولا بطرائقها. يقول: «ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها، وهم المخاطبون أولاً بالشريعة فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم وباحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجهل بها على الدين بفساد ولا يزيد البحث فيها إلا خبالاً، وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود»[3]، وقد يتابع الباحث النصوص الواردة لدى الشاطبي في ذم الفلسفة والفلاسفة فيتولد اقتناع لديه أن الرجل غزالي المذهب والنّحلة.

على أن المتأمل قد يرى - في آراء الشاطبي - ذماً للغزالي ولمن على شاكلته من الفلاسفة وأهل الجدل الذين وضعوا براهينهم وحججهم في كتب موجهة إلى الجمهور، وهذا ما انتقده ابن رشد على الغزالي. ولهذا يمكن قراءة آراء الشاطبي على أنها تأييد لوجهة نظر ابن رشد في التعليم، ورفض لآراء الغزالي التي أحدثت الفرقة والتشغيب بين أفراد الأمة.

إن هذه القراءة هي التي تجعل خطاب الشاطبي متسقاً ومنسجماً لأنها تزعم أن كتاب **الموافقات** قد تحكمت في بنائه المنهجية المنطقية المتداولة لدى فلاسفة المسلمين، وأن الشاطبي له الحق في أن يتفلسف وأن يتمنطق لأنه من الخاصة وليس من الجمهور تبعاً لمذهب ابن رشد.

سيراً على سنن ابن رشد، وعلى سنن كثير من سلف الأمة يرى الشاطبي أن

---

(2) الشاطبي، الموافقات، (ج 1، ص 51).

(3) ما تقدم، (ج ، ص 327).

للجمهور طرقاً تعليمية تقريبية تليق به[4] سواء تعلق الأمر بالتصورات أو التصديقات، «فالتصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة»[5]. وأما التصديق: «فالذي يليق فيه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية أو قريبة من الضرورية»[6]، وقد زاد هذا القول توضيحاً في آخر الكتاب حيث قال: «وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهياً في الانتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي إلا أن المتحرَّى فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها، إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون، ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية. ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مناف لذلك»[7].

2 ـ نظرية التعريف وبناء المسائل:

إن الشرع راعى في خطابه الجمهور من الأميين والخطابيين والجدليين، ولذلك جاءت التصورات والتصديقات والقياسات فيه مُجْراةً على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها. وأما التصورات والتصديقات والقياسات المنطقية التي تحتاج إلى وقت طويل لتعلمها، وإلى مواهب، وإلى فطر سليمة، فإنها شأن الراسخين في العلم والخواص من العلماء؛ والشاطبي واحد منهم. ولذلك، فإنه استثمر نظرية التعريف المنطقي لبناء مسائل فقهية متعددة.

لقد كان الشاطبي مطلعاً على ما قيل في التعريف وشروطه ومكوناته وصعوباته، ولذلك كثيراً ما كان يقول: إن هناك صعوبات في «معرفة ماهية الأشياء»[8] و«إن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها»[9]، ومع ذلك، فإنه سار في طريق من قبله من المناطقة فاستفاد من تفرقتهم بين الصفات الذاتية والصفة العرضية لا ليقصرها على تصور المفرد وإنما عدّاها ليطبقها على ظواهر مختلفة، ويبني بها مسائل فقهية؛ وعلى هذا فهناك الماهية التي بها صفات ذاتية وأخرى عرضية، والصفة

(4) ما تقدم، (ج 1، ص 56).

(5) نفسه.

(6) ما تقدم، (ج 1، ص 85).

(7) ما تقدم، (ج 4، ص 337).

(8) ما تقدم، (ج 1، ص 57).

(9) ما تقدم، (ج 1، ص 58).

العرضية إذا حذفت لم يلزم من حذفها بطلان الماهية، وأما إذا كانت ذاتية فإنه يلزم من حذفها حذف الموصوف. وهذا ما أشار إليه بقوله: «إن الصفة لا يلزم من بطلانها بطلان الموصوف بها (. . .) اللهم إلا أن تكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءاً من ماهية الموصوف، فهي إذ ذاك ركن من أركان الماهية»[10]. على أن الصفات العرضية هي التي تجعل شخصاً يمتاز من شخص، وشيئاً من شيء على مستوى النوع وليست الصفات الذاتية. وهذه التفرقة نقلها الشاطبي من ميدان التمييز بين الأشخاص والأشياء إلى الميدان الديني، يقول: «وحاصل هذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن، وإنما تكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذلك النوع. وهذا معنى حسن جداً. من تحققه هانت عليه معضلات ومشكلات في فهم الشريعة كالتفضيل بين الأنبياء»[11]، والشاطبي يستثمر مقولة الجنس وما يتنوع عنها وعلاقة الأنواع بعضها ببعض، وما يتفرع عنها من خواص وأعراض؛ وقد نقلها من تعريف المفرد أو الشيء إلى معضلات ومشكلات شرعية؛ فالأنبياء من حيث النوع هم سواسية لا يمكن تفضيل بعضهم على بعض، ، ولكنهم من حيث الخواص وما قد يلحقهم من أعراض يمتاز بعضهم من بعض، واعتماداً على الخواص والأعراض يمكن تفضيل بعضهم على بعض. وهناك نص آخر يشرح النص السابق ويوضحه، وهو قوله: «وأما أن الأمور الذهنية لا تفعل مجردة فهو ظاهر أيضاً. أما في **المحسوسات كالإنسان مثلاً**، فإن ماهيته المعقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت في الخارج لأنها كلية حتى تتخصص، ولا تتخصص حتى تشخص ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتشخصات بأمور أخر، فنوع الإنسان يلزمه خواص كلية هي له أوصاف كالضحك وانتصاب الْقَامة وعرض الأظفار ونحوها، وخواص شخصية وهي التي امتاز بها كل واحد من أشخاص الإنسان على الآخر. ولولا ذلك لم يظهر الإنسان في الخارج ألبتة. فقد صارت، إذن، الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان في الخارج. وأما في **الشرعيات كالصلاة مثلاً**، فإن حقيقتها المركبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لا تثبت في الخارج إلا على كيفيات وأحوال وهيئات شتى. وتلك الهيئات محكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان، وهي مشخصات، وإلا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذلك. إذ

(10) ما تقدم (ج ص 21).

(11) ما تقدم، (ج 1، ص 36).

هي في الذهن كالمعدوم، وإذا كان كذلك **فالاعتبار فيها** بما وقع في الخارج»[12]. فهذا النص يبين أن الأمور الذهنية لا يتعلق بها شيء، وإنما الأمور «**الظاهراتية**» إن صح التعبير هي التي تضع اليد على الفروق. إذ يجب الانطلاق من الصفات المميزة للأشخاص بعضهم من بعض، وللأشياء بعضها من بعض للصعود بها إلى التشخص فإلى التخصص فإلى الماهية المعقولة. وهكذا، فإن ما يدركه الإنسان بحواسه هو أساس التصنيف فالتنويع فالتجنيس إذ الاعتبار بما وقع في الخارج. كما أن هذا النص يبين كيف يستطيع الباحث أن يربط بين مجالات مختلفة كالربط بين «الإنسان» و«الصلاة» عن طريق المماثلة والمشابهة، سواء أكانت المماثلة والمشابهة منصوصاً عليهما أو مستنبطتين. وقد كان الشاطبي واعياً بهذه الآليات، لذلك، قال: «والبحث في هذه المسألة يتشعب ويبنى عليه مسائل فقهية»[13]، لأنه كما شعبت الظواهر الطبيعية يمكن أن تشعب وتبنى المسائل الفقهية، إذ يمكن رصد مقومات فعل أو سلوك ثم مقايسته بمقومات فعل أو سلوك آخر، بناء على المماثلة والمشابهة، فإذا لم تكن المماثلة والمشابهة منصوصاً عليهما فقد تستنبطان، أي تضاف بعض الصفات إلى الملحق ليلتحق بأصل وبهذه العملية يمكن بناء أجناس.

3 ـ نظرية التجنيس وتجنيس الأفعال:

كما استثمر الشاطبي نظرية التعريف لبناء المسائل الفقهية فإنه استثمر نظرية التجنيس حتى يربط بين المسائل الفقهية، والأحكام الشرعية، فإذا ما صح إدخال الصِّنْف والنوع ضمن الجنس، فإن الصنف والنوع يشمله الحكم الذي يخضع له الجنس، لأن الأصناف والأنواع مرتبطة بما فوقها إلى الجنس الأعلى، فالأنواع والأصناف تنتمي إلى الكلية وتقتضيها. لتبيان هذا الترابط والتعالق نسوق المثالين التاليين:

إن ما نقل عن الرسول (ص) من أقوال وأفعال هو كلي أو جنس منه تتفرع أنواع وأصناف من أقوال وأفعال أخرى، إذ بدون ذلك الجنس الأعلى فإنه لا يصح وجود تلك الأنواع وهاتيك الأصناف. ولعل هذا ما عناه الشاطبي في قوله: «كل ما نقل عن الأولياء أو العلماء أو ينقل إلى يوم القيامة من الأحوال والخوارق والعلوم والفهوم وغيرها فهي أفراد وجزئيات داخلة تحت كليات ما نقل عن الرسول (ص). غير أن

(12) ما تقدم، (ج 3، ص 38).

(13) ما تقدم، (ج 3، ص 39).

أفراد الجنس أو جزئيات الكلي قد تختص بأوصاف تليق بالجزئي من حيث هو جزئي وإن لم يتصف بها الكلي من جهة ما هو كلي، ولا يدل ذلك على أن للجزئي مزية على الكلي ولا أن ذلك في الجزئي خاص به لا تعلق له بالكلي، كيف والجزئي (لا يكون جزئياً إلا بكلي)، إذ هو من حقيقته وداخل في ماهيته»[14]. إن هذه القـولة تسير وفق ما قدمنا سابقاً من أن الأفراد أو الجزئيات تكون لها أوصاف مميزة قد تكون ليست في الجنس أو في الكلي، ولكن هذا التميز لا يدل على أفضلية الفرد أو الجزئي على الجنس أو الكلي أو على أن الفرد أو الجزئي لا ينتمي إلى الجنس أو الكلي. إن الجنس أو الكلي هو أصل الشجرة التي تفرعت إلى فروع وأغصان وأوراق وأزهار. . . وبدون أصل لا يكون هناك فرع. كذلك الشأن في علاقة الأفراد والجـزئيات بـالجنس أو بالكلي.

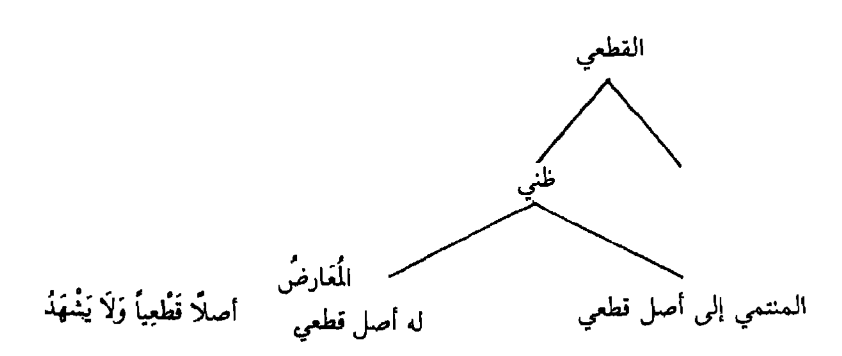
وأما المثال الثاني وهو جنس الحرج، فما تفرع عن هذا الجنس من أنواع أو أصناف يلحق به، أو ما يفرعه الفقيه من أنواع وأصناف فيها بعض أوصاف الحرج ترتبط بذلك الجنس فيلزمها حكمه من حيث الثبوت أو السقوط. إن الأجناس والأنواع والأصناف مترابطة ما دامت تتفرع من جذر مشترك، يقول الشاطبي: «لأن الحرج فيها كلي بحيث لو لحق نوعاً آخر أو صنفاً آخر للحق به في الحكم، فنسبة ذلك النوع أو الصنف إلى سائر الأنواع أو الأصناف الداخلة تحت الجنس الواحد نسبة بعض أفراد ذلك الجنس في لحوق المرض أو السفر إلى جميع أفراده، فـإذا ثبت الحكم في بعضها ثبت في البعض، وإن يسقط سقط في البعض. وهذا متفق عليه بين الإمامين. فمسألتنا ينبغي أن يكون الأمر فيها كذلك[15]».

لم يستثمر الشاطبي نظرية التجنيس في إثبات الأحكام أو إسقاطها في الأفراد والجزئيات الداخلة تحت الأصناف والأنـواع فحسب، ولكنه اتخـذها أداة لصيـاغة تفريعات اصطلاحية. وهكذا فقد فرع «جنس القطعي إلى ما يلي»:

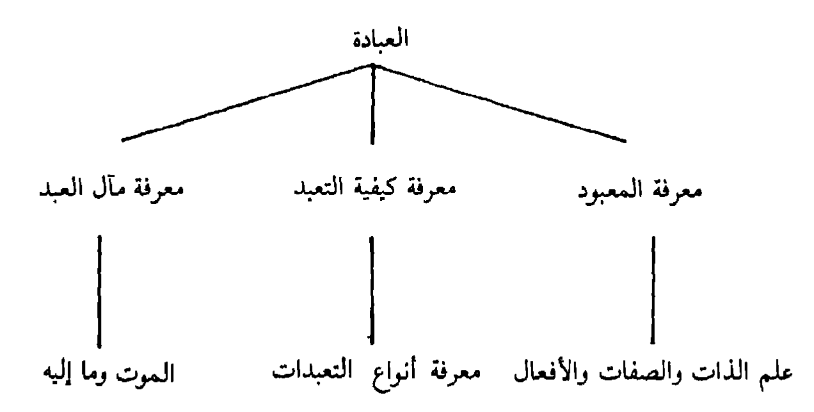
---

(14) ما تقدم، (ج 2، ص 260)؛ انظر الفصل الثالث من الباب الأول.

(15) ما تقدم، (ج 2، ص 161). انظر الفصل الثالث من الباب الأول.



كما فرع «جنس العبادة» كالتالي :



على أن هناك مسألتين يمكن أن تثارا: أولاهما مسألة الاقتضاء، فإذا كانت الأفراد والأصناف والأنواع تقتضي وجود جنس أعلى، فإن الجنس الأعلى لا يقتضي بالضرورة أن يتنوع إلى نهاية أو إلى ما لا نهاية. إذ قد تجمد بعض أنواعه، أو بتعبير الشاطبي: «إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس»[16]، وثانيتهما هي كيفية الحصول على الجنس الأعلى. والكيفية لدى الشاطبي أنه يحصل عليه باستقراء للموجودات وتجنيسها بناء على استقراءات كلية أو استقراءات عامة ناظمة لاشتات أفرادها، يقول: «الكلي ناتج عن استقراء الجزئيات، فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات»[17].

يتبين مما قدمنا أن الشاطبي يطرح الأسس المعرفية التي يقوم عليها التجنيس،

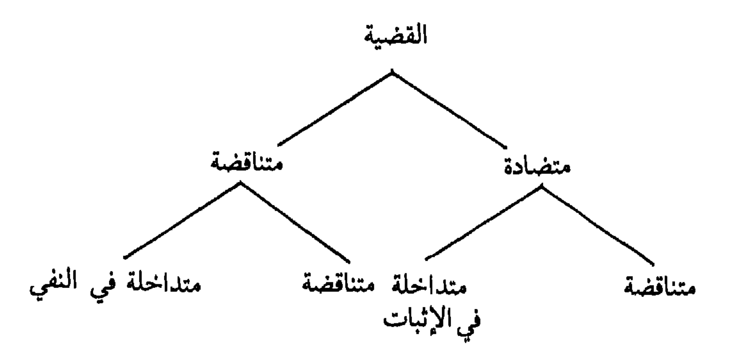
(16) ما تقدم، (ج 3، ص 171). الملاحظة السابقة نفسها.

(17) ما تقدم، (ج 3، ص 8).

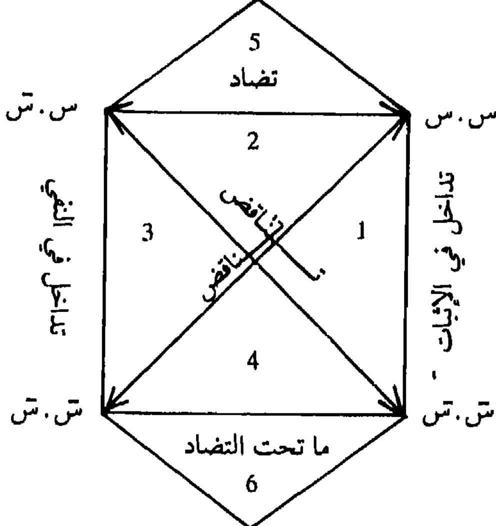
وخصوصاً الأساس الاستقرائي، ويوضح كيفية تحليل الجنس إلى جزئياته أو إلى أفراده، وضرورة الاقتضاء بين الأصناف والأنواع والأجناس، ويقدم أمثلة مقنعة لبعض أشكال الربط بين المجالات المختلفة بالمقايسة التي تعتمد على المماثلة المشابهة.

4 ـ العلائق بين القضايا ووحدة النص:

هذه العلائق الاقتضائية هي التي حكمت علائق ما يدعى بالمربع المنطقي قديماً ويدعى الآن المربع أو المسدس السيميائي، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكن رسمه على شكل شجرة متفرعة، مثل:

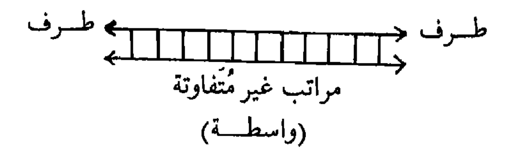


كما يمكن أن يرسم على شكل المربع أو المسدس:



بعد هذا الرسم التوضيحي نبدأ الآن في عملية التطبيق مُبَيِّنينَ نظر الشاطبي إلى العلائق بين قضايا الشريعة ونصوصها وبين ما ورد في التشجير وفي الشكل الهندسي.

إن القضيتين المتضادتين هما اللتان لا تجتمعان ويمكن أن ترتفعا معاً وإذا ما ارتفعتا معاً نتج عنهما طرف محايد. . والقضيتان المتناقضتان لا تجتمعان، ويجب أن لا ترتفعا معاً. وأما القضية التي تقع فيَما' تحت التضاد فقد تكون بين بين، فقد تميل إلى جهة التداخل في الإثبات، وقد تميل إلى جهة التداخل في النفي، هذه هي العلائق المنطقية بين القضايا، وهي العلائق التي تكون بين الطرفين أو الحدين مهما كان نوعهما. والناظر في «الموافقات» يجد الشاطبي وظف هذه العلائق بكل دقة لإثبات وحدة الشريعة وحل مسائل فقهية. وهكذا حينما يجتمع دليلان متضادان فإن العمل يترك بهما معاً مجتمعين، وهذا الوضع هو ما يدعى بالتوقُّفِ، أو الحياد إن شئنا. وإذا كان هناك دليلان متناقضان فإنه يعمل بأحدهما لأن «**اجتماع النقيضين في التكليف محال ومرفوع عن الأمة**» كما أن «الخطاب بالنقيضين باطل»، والأخذ بأحد الدليلين لايصدر عن الهوى أو عن التحكم وإنما يكون بالترجيح بين الخطابين. وأما ما تحت التضاد فهو أن يكون مزيجاً من الطرفين أو مشوباً بشائبة من الطرفين؛ على أنه قد يميل إلى أحد الطرفين الأقصيين، فالمباح مثلاً هو واسطة بين الفعل أو الترك، فإذا مال نحو الفعل فقد صار واجباً وإذا مال نحو الترك فقد صار حراماً، وهذه الواسطة هي مجال الاجتهاد، يقول الشاطبي: «محال الاجتهاد المعتبر هي ما ترددت بين طرفين، وضع في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما، والنفي في الآخر، فلم تنصرف النية إلى طرف النفي ولا إلى طرف الإثبات»[18]. فهذا الفضاء الموجود بَيْنَ الطرفين الواقعين فيما تحت التضاد، وكذلك الفضاء المحايد الموجود بين المتضادين يحتوي: «على مراتب لا حصر لها»[19] وهذه المراتب يجب أن ينظر إليها في هذه الحالة ـ بمعزل عن الطرفين. فهذه «المراتب، وإن تفاوتت لا يلزم من تفاوتها نقيض ولا ضد»[20] ويمكن أن يوضح هذا بالسلم «المسطح» التالي:



(18) ما تقدم، (ج 4، ص 179).

(19) ما تقدم، (ج 4، ص 90)؛ انظر الفصل الأول من هذا الباب.

(20) ما تقدم، (ج 2، ص 35).

تحديد الواسطة هو محل النظر والاجتهاد، فمثلاً كيف يمكن تحديد الوسط في الطرفين: الطرف الأعلى والطرف الأدنى في السلم العمودي، وبين الحلال والحرام؟ إن الواسطة غامضة، ولكن هـذا الغموض هـو مزيتهـا، إذ يمكن استنباط الحلول المـلائمة في أي زمـان وفي أي مكان ولأي شخص ممـا يجعل الاجتهـاد مستمراً والشريعة متجددة.

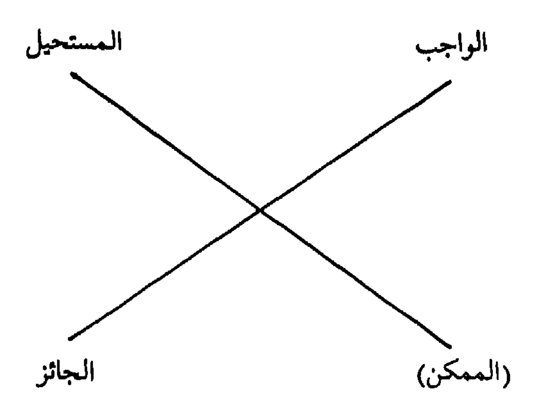
هكذا، وظف الشاطبي العلائق بين القضايا لإثبات اتساق الشريعة وانسجامها، إذ يمكن التوقف في الأوضاع المتضادة كما يمكن الاجتهاد في الفضاء الواسع بينها، وفي الفضاء الموجود فيما بين طرفي «ما تحت التضاد».

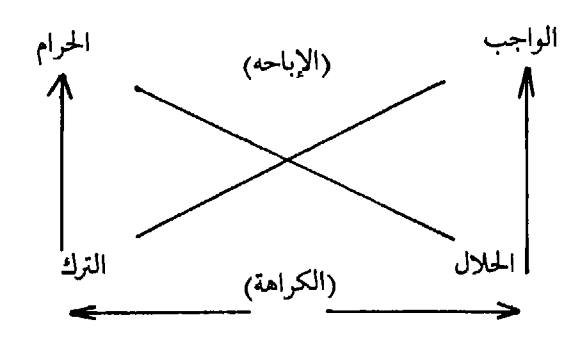
5 ـ الاستنباط للاجتهاد:

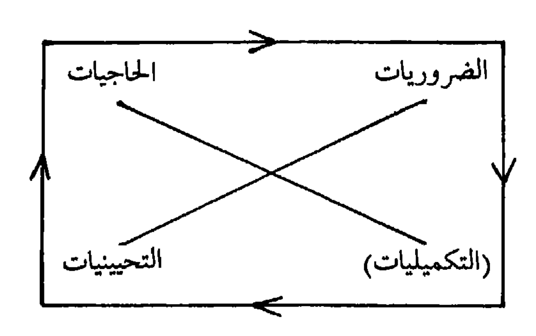
ومع أن الشاطبي ركز على الاستقراء وعلى القياس، فإنه كان يعلم بدون شك ما يوجه إلى هاتين الآليتين من انتقاد من أهل البرهان والقياس الشمولي. ولكن من يدقق النظر في تناول الشاطبي يدرك أنه وظف آلية ثالثة، وهي آلية الاستنتاج. فقد «وضع» بعض المسائل كما فعل بعض الأصوليين السابقين عليه، وهذه «الأوضاع» هي:

- الواجب والجائز والمستحيل.
- الواجب والحرام والترك والحلال.
- الضروري والحاجي والتحسيني.

وسنرسم محاور لهذه «الأوضاع» حتى يمكن إثبات التعالق بين مكونات كـل وضع والقيام بعملية استدلالية لملء الفراغ، وتبيان نظام القيم.







إيضاحات: نستطيع أن نملأ الحد الفارغ في (1) و(3) بناء على الحدود الثلاثة:

● المحوران (1) و(2) منطقيان.

● الرسم الثالث تضمني وتكاملي من غير انعكاس.

● العلاقة بين حدي «الواجب» و«الحرام» علاقة تضادية، ومعنى هذا أنهما يمكن أن يرتفعا معاً، وحينئذ سيبقى فراغ سيملؤه المباح، ولذلك فإن المباح ذو مركزية هامة لدى الشاطبي.

● العلاقة بين حدي «الواجب» و«الترك»، وبين حدي «الحرام» علاقة تناقُضيَّة، ومعنى هذا أن طرفاً واحداً سيبقى.

● العلاقة بين حدي «الحلال» و«الترك» علاقة «بين بينية»، فهي علاقة مزيجية تبعاً للواقع المزيج.

● هذه العلاقة «البين بينية» يمكن أن تميل نحو الحلال فالواجب، أو أن تميل نحو الترك فالحرام تبعاً للأنظمة الأخلاقية.

6 ـ امتزاج النقل بالْعَقْل:

يتبين مما سبق أن الشاطبي اعتمد على دعامتين أساسيتين في بناء كتاب «الموافقات»؛ هما الدعامة النقلية، والدعامة العقلية؛ فما اعتمد عليه من النقل هو ما كان قطعياً مثل الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة وما تواتر من الأخبار، وما يستنبطه منها من أحكام يكون معتمداً على استقراء مقتضياتها «بإطلاق لا من آحادها على الخصوص»[22]، استقراء كلياً «غير مقتصر على الأفراد الجزئية»[23]. وأما الدعامة العقلية فهي الأوليات والاعتقادات الجازمة وَالمشهورات والمقبولات والاستنتاج. إن هذا الاعتماد على استقراء مقتضيات الأدلة النقلية، والاعتمادُ على المبادىء العقلية جعل الشاطبي يقرر أن أصول الفقه قطعية. وقد قدم أمثلة لامتزاج الدليلين مثل: «هذا خمر»، وهذه مقدمة نظرية، و«كل خمر حرام»، مقدمة نقلية، وبطبيعة الحال، فإن المقدمة النظرية تكون على طريق «البرهان العقلي»[24] والمقدمة النظرية تكون على طريق الموافقة في النحلة.

II ـ التأويل بالبيان:

1 ـ المبدأ العام:

وهذه القطعية حدت من الانسياق مع التأويلات البعيدة، وقد اجتهد الشاطبي في أن يقدم بعض المبادىء والقواعد والضوابط التأويلية. ولعل المبدأ العام هو ما يمكن أن ندعوه **بمراعاة المجال التداولي**. ويمكن تفريع هذا المبدأ إلى عدة قواعد: قاعدة مراعاة أوضاع المؤول، وأوضاع المؤول له، وقاعدة مقتضيات الأحوال ومجاري العادات وقاعدة اتساق النص بِمَا تعنيه من رفض التعارض بين النصوص والأخذ بعين الاعتبار تعالقها.

إن وضع المؤوِّل هو أن يكون من السلف أو ممن يسير على سنن السلف، ومفهوم السلف يتردد كثيراً في كتابي «الاعتصام» و«الموافقات» ويجعل أقواله وأفعاله هي الفيصل في قبول القول والفعل أو رده. والسلف هو «النبي (ص) وأصحابه

(21) انظر أطروحة عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، مرقونة.

(22) ما تقدم، (ج 1، ص 39).

(23) ما تقدم، (ج 1، ص 23).

(24) ما تقدم، (ج 1، ص 52).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والتابعون لهم بإحسان»[25]، ويعبر عنه بلفظ عام هو «الأولون»، يقول: «الحذر الحذر من مخالفة الأولين»[26]. إن «السلف» أو «الأولين» صحيح تأويلهم، إذ هم الحجة البالغة، يقول: «يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون وكانوا عليه في العمل به، فهو أحرى بالصواب»[27].

وما جاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه[28] مثل تأويل النصوص تأويلاً بعيداً أو باطلاً، وهذا التأويل قام به خلف ذمهم القرآن الكريم حيث قال: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾[29]، وهذا الخلف هم الخوارج والمعتزلة والطوائف الشيعية المتطرفة والفلاسفة والمهدوية المغربية والظاهرية. وقد هجم الشاطبي على هذه الفرق هجوماً عنيفاً في «الموافقات» وخصوصاً في كتاب «الاعتصام». وهكذا، فالفلاسفة يتبرأ المسلمون منهم لأنهم أتوا بما يخالف السلف وبمعان لم تكن تعرفها العرب، والباطنية لها فضائح في التأويل، فقد أتوا بما «لا يعقل على حال فضلاً عن ذلك»[30]، وجعلوا «كل ما ورد في الشرع من الظواهر في التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهية (. . .) أمثلة ورموز (أ) إلى بواطن[31]»؛ ودولة الموحدين نالت حظها من الذم والثلب، فمهديهم له سمات الخوارج لأنه لا يتعظ بالقرآن ولأنه يقاتل أهل الإسلام، كما أن الموحدين طرحوا كتب العلماء وسموها كتب رأي وحرقوها ومزقوا أدمها[32]. وهناك فقرات كثيرة في كتاب الاعتصام تهاجم الموحدين وعقيدتهم، منها الفقرة التالية: «وكما اتفق العلماء المالكية بالأندلس إذ صارت ولايتها للمهديين فمزقوا كتب المالكية وسموها كتب الرأي ونكلوا بجملة من الفضلاء بسبب أخذهم في الشريعة بمذهب مالك، وكانوا هم مرتكبين للظاهرية المحضة التي هي عند العلماء بدعة ظهرت بعد المئتين من الهجرة، ويا ليتهم وافقوا مذهب داوود وأصحابه لكنهم تعدوا ذلك إلى أن قالوا برأيهم ووضعوا للناس مذاهب لا عهد لهم بها في

(25) أبو إسحاق ابراهيم الشاطبي، الاعتصام، الناشر، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان (جزآن)، (ج 1، ص 28).
(26) الشاطبي، الموافقات، (ج 3، ص 71).
(27) ما تقدم، (ج 1، ص 77).
(28) ما تقدم، (ج 3، ص 73).
(29) ما تقدم.
(30) الشاطبي، الاعتصام، (ج 1، ص 86).
(31) ما تقدم، (ج 1، ص 252).

الشريعة وحملوها عليهم طوعاً أو كرهاً حتى عم داؤها الناس وثبتت زماناً طويلاً ثم ذهب منها جملة وبقيت أخرى إلى اليوم»[33] كما أنه عنف المتصوفة المتفلسفين الذين اعتمدوا على النظر الفلسفي فيما أنشأوه من أنواع الرياضات وعلوم متعلقة بما لا يمكن إدراكه[34].

إن هذه الفرق ضالة ومبتدعة لأنها حملت الكتاب والسنة من المعاني ما لا يحتملان، واعتمدت على المتشابهات وخاطبت بتأويلها[35] العامة ففرقت دين الأمة وصيرتها شيعاً. قد يظهر، في هذا الهجوم على هذه الفرق، نوعٌ من المفارقة، إذ ينتقد الشاطبي الفلسفة ويأخذ كثيراً من فروعها، وخصوصاً الجانب المنطقي منها، وينتقد التأويل البعيد ويأخذ به أحياناً. وتزول المفارقة حينما يدرك أن كل العلوم يجوز الاشتغال بها من قبل الراسخ في العلم، وخاصة الخاصة، والخاصة، ولكن ما لا يجوز هو اطلاع العامة عليها والجمهور؛ فلهؤلاء نوع من التربية المشروعة التي لا يقوم بها إلا العالم في التربية العلمية، وربانيو العلماء.

2 ـ قوانين التأويل:

الشاطبي من الراسخين في العلم وخواص العلماء، ولذلك فهو يأخذ بقسط عظيم من الفلسفة ويوظف التأويل، فقد وظف المنطق لبناء أحكام شرعية، ووظف التأويل لأنه يقرر بأن في القرآن ظاهراً وباطناً، أي ما يجب أن ينظر إلى ظاهره وما يجب أن يؤول[36] حتى تدرك معانيه، يقول: «لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقع مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة (...) وعلى الجملة، فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً، وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه»[37].

هناك، إذن نصوص لا يجب أن تؤول، وإنما يجب أن تؤخذ معانيها كما

---

(32) ما تقدم، (ج 1، ص 226).

(33) ما تقدم، (ج 2، ص 171).

(34) ما تقدم، (ج 1، ص 210).

(35) الشاطبي، الموافقات، (ج 3، ص 71).

(36) ما تقدم، (ج 3، ص 154).

(37) ما تقدم، (ج 3، ص 390).

وردت، وهي: «النصوص المتواترة (التي) لا تحتمل التأويل»[38] و«المتشابه الحقيقي (الذي هو) غير لازم تأويله»[39] وأما النصوص التي يجب أن تؤول فهي ما لا يقبل معناها الحرفي كما في الأساليب التشبيهية والاستعارية والكنائية، على أن هناك مرتبة وسطى بين هذين، وهي ما يلزم تأويله إذا تعين الدليل مثل المتشابه الإضافي، وما لا يلزم تأويله مثل المحكم الإضافي.

وعلى هذا، فإنه من الوجهة التجريبية التطبيقية والمنطقية المجردة يمكن تصنيف نوع الموقف من التأويل في أربعة أصناف:

ما لا يجب تأويله ———— ما يجب تأويله

ما يميل إلى جانب عدم وجوب التأويل ———— ما يميل إلى وجوب التأويل.

تلك قاعدة مراعاة أوضاع المؤول وأوضاع المؤول، وأوضاع المؤول له، وأما قاعدة مراعاة المؤول لمقتضيات الأحوال ومجاري العادات فقد خصصها الشاطبي بعناية خاصة ووضع بعض الضوابط التي يجب أن يتخذها المؤول هادية له، وهي عبارة عن عدة جملة معارف، منها «معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل»[40]، ومعرفة لسان العرب مفردات وتراكيب ومعان، ومعرفة أسباب التنزيل ومقتضيات الأحوال[41] ومعرفة علم القراءات والناسخ والمنسوخ وقواعد أصول الفقه التي تتحدث عن المبين والمؤول والمقيد والمتشابه والظاهر والعام والمطلق[42] ورفض تحكيم طريقة أهل المنطق في تفسير القرآن مثل إعادة صياغة التعابير القرآنية بحسب أشكال القياس، فالقرآن قد تنتج فيه المقدمة الواحدة.

وأما القاعدة الثالثة فهي اتساق النص القرآني وانسجامه، وبناء على هذه القاعدة فإنه يرى أن الخطاب القرآني متعالق الأجزاء مترابطها يدور حول محاور محدودة. وهكذا يجدهُ القارىء يقول: «إن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد

(38) ما تقدم، (ج 2، ص 49).

(39) ما تقدم، (ج 3، ص 98).

(40) ما تقدم، (ج 3، ص 264).

(41) ما تقدم، (ج 3، ص 347).

(42) ما تقدم، (ج 3، ص 85).

آخر الكلام على أوله وأوله على آخره»[43]. وقد قدم بينات لإثبات دعواه من سورة البقرة وسورة المؤمنين ومن السور المكية عامة. فالشاطبي يعتقد أن الآيات المكية تدور حول ثلاثة معان، أصلها معنى واحد، وهو الدعاء إلى عبادة الله. وأما المعاني الثلاثة فهي تقرير الوحدانية، وتقرير النبوة، وإثبات أمر البعث والدار الآخرة[44]. ورغم أن سورة المؤمنين طويلة فإنها عبارة عن قصة واحدة في شيء واحد؛ وهذه القصة الواحدة يمكن أن تساق عدة مساقات بحسب اختلاف مقتضيات الأحوال. إذ يمكن تجميد بعض المعاني وتنمية معان أُخَرَ. لأن السياق متحكم في مساق النص. وهكذا، فإنه «على حذو ما تقدم من الأمثلة يحتذى في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن»[45]. ولكن هذا الفهم لا يتحقق لمؤول القرآن بصورة مضبوطة إلا إذا كان على علم بمقاصد الشريعة وبِتَضَافُرِ نصوصها وخدمة بعضها لبعض لأنها «صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة»[46].

على أن هناك نصوصاً يظهر خرقها لهذه القاعدة، إذ توهم بالتعارض وبالتقابل وبالتناقض، ولكنه ما هو بالتعارض، وما هو بالتقابل وما هو بالتناقض، ولكنه ظهور وإيهام، إذ بمجرد ما يعمل فيها التأويل بناء على قواعد منطقية يرتفع التعارض والتقابل والتناقض، وهكذا يمكن ترجيح الأدلة العامة على الخاصة[47]، أو أحد النقيضين على الآخر، ولكن الجمع بين الأدلة هو المختار، إذ فيه إعمال الدليلين أو الأدلة جميعها، وهذا هو الأليق بأي خطاب عقلي.

III - مشروع الشاطبي الإيديولوجي والسياسي:

1 - التأويل الفاسد:

اجتهد الشاطبي في أن يدافع عن اتساق النصوص القرآنية وانسجامها، وفي أن يقدم مبادىء وقواعد للتأويل وفي أن يتحدث عما يؤول منها وما لا يؤول، وعَمَّنْ يقوم بالتأويل، وعمن يجوز له أن يطلع على التأويل وعمن لا يجوز له. وكل هذا المجهود الذي قدمه في «الموافقات» وفي «الاعتصام» يهدف في المقام الأول إلى تعزيز وحدة

(43) ما تقدم، (ج 3، ص 413).

(44) ما تقدم، (ج 3، ص 413).

(45) ما تقدم، (ج 3، ص 419).

(46) كثيراً ما تتردد هذه القولة أو ما يشبهها لدى الشاطبي.

(47) الشاطبي، الاعتصام (ج 1، ص 182).

الأمة، ووحدة الدولة للقيام بالجهاد وتحقيق المصالح الدنيوية والأخروية. ومن خلال عنوان كتابيه يستخلص المرء ذلك «فالموافقات» معناها التوفيق والوفاق: التوفيق بين مذهب أبي القاسم وأبي حنيفة ولذلك، فإن الشاطبي، وهو المالكي، لا يجد غضاضة في أن يقول: إن كثيراً «من الأمثلة نزلها على مذهب أبي حنيفة»[48]. وسيراً في هذا الاتجاه وتأكيداً له يهاجم الشاطبي المتعَصبين لمذهب معين من كتاب «الاعتصام»، ومن المهاجَمين: «رأي المقلدة لمذهب إمام يزعمون أن إمامهم هو الشريعة بحيث يأنفون أن تنسب إلى أحد من العلماء دون إمامهم حتى إذا جاءهم من بلغ الاجتهاد وتكلم في المسائل، ولم ترتبط إلى إمامهم رموه بالتكبر وفوقوا إليه سهام النقد وعدوه من الخارجين عن الجادة والمفارقين للجماعة من غير استدلال منهم بدليل، بل بمجرد الاعتياد العامي»[49]. ويعزز هذه القولة بما لقيه بقي بن مخلد من عداء من لدن فقهاء الأندلس الذين صمموا على مذهب مالك بحيث أنكروا ما عداه، وهذا تحكيم الرجال على الحق والغلو في محبة المذهب، وعين الإنصاف ترى أن الجميع أئمة فضلاء»[50]. وهذا الموقف من الشاطبي يستند إلى دعامتين: عقلية ونقلية. فما يتوصل إليه الاستنتاج العقلي المبني على قواعد والمؤسس على شروط مقبولة يكون قطعياً، وما ينال بالنقل مبني على أساس الاستقراء الكلي الناظم لأشتات الأدلة المفردة، وهذا دلالته قطعية أيضاً. وعلى أساس هاتين الدعامتين، فإن الشاطبي كثيراً ما يردد التعبير التالي: **«لا اختلاف في أصول الشريعة ولا في فروعها»**.

على أن الفقهاء لم يصلوا كلهم إلى درجة الاجتهاد حتى يدركوا هذا المبدأ العام، كما أن الناس ليسوا جميعهم منزهين عن الأغراض والمصالح والتعصب للمذهب والنحلة. فقد تأولت فئات من الناس القرآن بحسب حاجاتهم الحاضرة وبحسب اتباعهم أهواءهم، كما أن فئات منهم قاست أقيسة فاسدة لا تستند إلى أصل من كتاب أو سنة أو إجماع[51] أو سنة صحيحة، وإجماع معتبر، لأن «القياس على غير أصل فتنة على الناس»[52]. والفقهاء الذين لم يدركوا مقاصد الشريعة أو أدركوها

(48) الشاطبي، الموافقات، (ج 1، ص 135).

(49) الشاطبي، الاعتصام، (ج 2، ص 348).

(50) نفس ما تقدم.

(51) ما تقدم، (ج 1، ص 226).

(52) ما تقدم، (ج 1، ص 283).

ولكنهم تحكمت فيهم أهواؤهم أو خضعوا لتهديد سلطان لا ينبغي لهم أن يُفْتوا بغير مذهب مالك مثلما وقع لمحمد بن يحيى بن لبابة مع الناصر الأموي، وأن لا يتبعوا رخص المذاهب لتلك الأسباب وغيرها، لأن اتباع رخص المذاهب فيه مفاسد كثيرة: «كالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل إلى إتباع الخلاف، والاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سبباً لا ينضبط، وكترك ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة، وكانخرام قانون السياسة الشرعية بترك الانضباط إلى أمر معروف، وكإفضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق اجماعهم، وغير ذلك من المفاسد التي يكثر تعدادها»[53].

إن اتباع رخص المذاهب، والتمسك بالأحاديث الواهية، وأخذ الأدلة ببادي الرأي، والتأويلات التي لا تستند إلى عادات اللغة العربية ومجاري العادات والتي تحمل الآيات ما لا تحتمل، والقياس على غير أصل مفرقة للجماعة ومتسببة في انفراط عقد الأمة وعقدها. وعليه، فلتعزيز وحدة الأمة ووحدة الدولة لتحقيق المصالح لا بد من التمسك بالنصوص الصحيحة، ومن معرفة مبادىء تأويلها وقواعده، ومن توظيف قياس صحيح يقوم به: «من يعرف الأشباه والنظائر ويفهم معاني الأحكام فيقيس قياس تشبيه وتعليل قياساً لم يعارضه ما هو أولى منه»[54].

2 ـ التأويل الصحيح:

إن الهدف من المبادىء والقواعد التأويلية التي اجتهد الشاطبي في صياغتها هو تعزيز وحدة الأمة، وثمرة تعزيز وحدة الأمة هي قيام دولة قوية يسوسها إمام وحيد. ودفاع الشاطبي عن المصالح المرسلة بفرض بعض المغارم لتقوية بيت مال المسلمين وتعضيد سلطان الوقت يسير في هذا الاتجاه، إذ يرى توظيف الأموال على الأغنياء لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار من هجومات الكفار[55]، وكذلك إذا خيف من اقتتال أهل الملة الواحدة فيما بينهم فإنه يجوز ذلك التوظيف، لأن الغاية واحدة هي إطفاء ثَائرة الفتن. كما يرى أنه ليس ضرورياً أن يكون الإمام من أهل الاجتهاد والفتيا في الشرع، لأن «الثمرة المطلوبة من الإمام تطفئه الفتن الثائرة من تفرق الآراء المتنافرة»[56].

---

(53) الشاطبي، الموافقات، (ج 4، ص 184).

(54) الشاطبي، الاعتصام، (ج 2، ص 285).

(55) ما تقدم، (ج 2، ص 122،121).

(56) ما تقدم، (ج 2، ص 127).

مشروع الشاطبي يهدف إلى تحقيق غايتين تظهران متناقضتين، إذ هو يسعى إلى التقنين والضبط وكبح جماح الآراء والنزاعات والاختلافات من جهة أولى، وإذ هو يتوخى الاجتهاد واستنباط الأحكام الجديدة لمقتضيات الأحوال الجديدة من جهة ثانية. ولكن ظهور التناقض يزول إذا أخذ في الاعتبار تفرقته بين الخاصة والعامة، فالخاصة لها أن تجتهد وتختلف وتتأول على أن يبقى ما تجتهد فيه وتختلف حوله وتتأوله محصوراً فيما بينها، وأما العامة فيجب أن تخاطب على قدر عقولها وبحسب مقتضيات الأحوال تمشياً مع التربية الربانية، تربية السلف الصالح.

على أن الاجتهاد والاختلاف والتأويل يجب أن ينظر إليها بقصدين: قصد أول يتعلق بالأصول كالتوحيد وغيره من الأصول، فهذا لا يمكن الاختلاف فيه، وقصد ثان يتعلق بالفروع، وهذا مما يجوز الاختلاف فيه. وقد عبر الشاطبي عن هذا بصريح العبارة؛ يقول: «**إن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالاً للظنون. وقد ثبت عند النظار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة. فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات، فلذلك لا يضر هذا الاختلاف**»[57].

ويستمد هذا القول مصداقيته من اختلاف المذاهب السنية في الفروع، إذ هناك مذاهب معروفة ومشهورة تختلف في بعض الفروع، ومع ذلك، فهي تتعامل مع بعضها بعضاً بكثير من التسامح. ولكن هل يمكن التسامح مع المذاهب الأخرى غير السنية؟ لقد وصف السنيون تلك الفرق بالمبتدعة، ولكنها ليست بكافرة، بل إن الشاطبي لم يسمها في كتاب «الموافقات»، لأن التسمية من شأنها أن تجعل التفرقة تستشري والحقد يشيع. ولكن الشاطبي فرص عليه موضوع كتاب «الاعتصام»، والسياق الذي ألف فيه أن يذكر بعضاً منها في المسألة السابعة[58]، وأهم ما يأخذه عليها أنها قالت بمبادىء وتأويلات فرقت الدين والناس وجعلتهم شيعاً مما أذهب ريح الأمة وقوة الدولة وفوت تحقيق المصالح الدنيوية والأخروية.

مشروع الشاطبي التأويلي يهدف إلى محاربة الفرقة والهرج والفتنة التي نشأت بالتأويل البعيد أو الخاطىء.

---

(57) ما تقدم، (ج 2، ص 168).

(58) ما تقدم، (ج 2، ص 206-230).



خاتمة الباب

آفاق المشروع التأويلي

لعل ما تقدم يثبت أن المشروع الفكري والسياسي لابن رشد والمكلاتي والشاطبي حدد ممارستهم التأويلية، لأن المشروع الفكري والسياسي هو الذي حدد ويحدد ممارسة المؤولين القدماء والمعاصرين، فلا مؤول راجح العقل يخبط خبط عشواء، وإنما يستنير وَيُوَجَّهُ ـ ولا بد ـ بالمشروع الفكري والسياسي الذي يعيش فيه أو يعتقده.

إذا ما اتفقنا على هذه «الموضوعة» فلنتذكر بعض القضايا التي تناولها ابن رشد والمكلاتي والشاطبي لِنُناظِرَ بينها وبين ما يثارُ الآن من قضايا في مجال التأويل؛ من بين تلك القضايا مسألة الفروع والأصول. وقد انبنى على هذه المسألة الجوهرية تصنيف لمستويات النصوص، ولمستويات تأويلها ولمستويات المؤول لهم. ذلك أنه مهما كانت أجناس النصوص وأنواعها وأصنافها فقد ترجع إلى القسمة الثنائية المعروفة من كون الكلام ينقسم إلى حقيقة ومجاز، فإذا كان الكلام حقيقة صرفاً خالصةً فإنه لا يجوز تأويله، وأما إذا كان الكلام مجازاً فإنه يجب تأويله حتى تتلاءم دلالة تعابيره مع المعقولية، ولكن للتأويل مستويات، فهناك مستوى لا يقوم به إلا الرّاسخون في العلم، وهناك مستوى لا ينجزه إلا خواص العلماء. وأما من ليس من هؤلاء فلا يسوغ له أن يؤول، وهناك مستويات الموجّه إليهم التأويل؛ فالتأويل البرهاني لا يطلع عليه إلا الراسخون في العلم وخواص العلماء، والتأويل الجدلي لأصحاب الجدل، والخطابي موجه إلى الجمهور، وفي هذه الخطة التعليمية التربوية حكمة مستخلصة من القول المأثور: «**خاطبوا الناس على قدر عقولهم**»، وهذه الخطة هي التي تحد من الفوضى والشغب والفرقة بين الناس.

ومن بين تلك القضايا التي أتى بها مشروع ابن رشد والمكلاتي والشاطبي

استثمار بعض آليات المنطق، فقد وظفت آليات القياس للدفاع عن علم كلام فلس
وآليات التعريف المنطقي لبناء مسائل فقهية جديدة، ولتصنيف ما تماثل وتشابه
أجناس مما أدى إلى ضبط الأجناس والأنواع والأصناف على المستوى العمودي.
تماثل وتشابه يستلزم ما اختلف وافترق. والمماثلة والاختلاف، والمشابهة والافترا
عمليتان متكاملتان على المُسْتوى التركيبي الأفقي.

استثمر ابن رشد والمكلاتي والشاطبي العلائق المنطقية بين القضايا، س
كانت علائق تضاد أو تناقض أو شبه تضاد، أو تداخل في نفي. فقد بنى ابن رشد
علاقة شبه التضاد ما يمكن أن يدعى **بنظرية التوسط** التي وفق بها بين مواقف متنا
مثل مشكلة قدم العالم، كما بنى من علاقة التضاد ما يمكن أن يسمى **بنظرية الطر
المحايد** التي وظفها في مسألة علم الله، وهدم بها المكلاتي بعض آراء خصو
ونظريتا التوسط والطرف المحايد وَظَّفَهُمَا الشاطبي - أيضاً - لحل مشاكل كلامية وفة
ولخلق فضاء فسيح للاجتهاد[1]. والرجال كلهم رفضوا اجتماع علاقتي التة
والتناقض بشروط معروفة في كتب المنطق وأصول الفقه[2]، لأن «اجتماع النقيض
في التكليف مُحَالٌ» و«الخطاب بالنقيضين باطل»، وإذا كانت هناك نصوص تو
بالتضاد وبالتناقض فإنها يجب أن تؤول ليمكن الجمع بينها مما يضمن وحدة الشر
واتساقها، واتساق سلوك الناس.

وظف ابن رشد والشاطبي، بصفة خاصة، بعض المبادىء المنطقية لإثب
اتساق الشرع والسلوك والأخلاق. . . كما وظفا مبادىء علم الأصول؛ وبين المن
وأصول الفقه أكثر من وشيجة مهما حاول أن يرفضها بعض الأصوليين، فإذا ك
المنطق هو معيار العلم وقسطاسه، فإن علم الأصول هو معيار الفقه وميزان مسائ
وقد تضافر المعياران لصياغة مبادىء وقواعد تأويلية تعصم من القول في الشريعة
لا سند له من نقل أو عقل. واعتماداً على المعيارين اجتهد ابن رشد والشاطبي ا
قوانين تأويلية تراعي أوضاع المؤول والمؤول له ومقتضيات الأحوال ومجاري العا
واتساق النص وانسجامه، أو بتعبير معاصر مراعاة السياق والمساق[3].

---

(1) هذه العلاقات رائجة الآن لدى السيميائيين وخصوصاً اتجاه كريماص. وقد جسمت في مربع سيميائ
مسدس، ولدى المناطقة فيما يدعى بتعدد القيم، ولدى المنظرين ببناء النماذج المعقدة، مثل الطعن
مبدأ الهوية ومبدأ الثالث المرفوع.

(2) مثل وحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشخص.

(3) هناك أدبيات كثيرة معاصرة في هذا المجال، وخصوصاً لدى منظري تحليل الخطاب.

ليست تلك المبادىء والقواعد التأويلية آيات منزلات ملزمة بإطلاق، وإنما هي مبادىء وقواعد تأطيرية تمنع من الزيغ والضلال، ولذلك، فإنها لا تمنع من الاختلاف داخلها. فالتأويل من النظريات، والتأويل من الظنيات، وقد «ثبت عند النظار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها»، وقد ثبت: «أن الظنيات عريقة في إمكان الاختلاف (فيها)، لكن في الفروع دون الأصول». وإذ تحقق هذا في الشريعة التي هي مصدر الأحكام التي تحلل وتحرم وتقيم الحدود. . . فإن الاختلاف في تأويل الأدبيات التي لا تنبني عليها أحكام شرعية تكليفية مباح وجائز[4].

تلك هي وجهة نظر التيار التأويلي المستند إلى معقول الثقافة الدخيلة، وإلى معقول الشريعة الإسلامية، ولكن هناك وجهات نظر أخرى مستندة إلى التراث الهرمسي بآلياته الترابطية والتماثلية والتشابهية. وقد عاش التياران جنباً إلى جنب في مجال الثقافة الإسلامية في حرارة النزاع والخصام أو في ظل هدنة.

ليست الثقافة العربية والإسلامية مختصة بهذين التيارين، فقد يجد المهتم أنهما شغلا الثقافة الإنسانية منذ أمَد بعيد. وليس في مستطاعنا ولا من غايتنا أن نتتبع صيرورة علم التأويل من القدم إلى الآن، فهذه المهمة مما يعجز عن القيام به العصبة أولو القوة، وإنما كل ما نريد أن نلفت الانتباه إليه هو أن هذين الاتجاهين يسيطران الآن على علم التأويل الحديث، رغم الاختلاف في بعض المقاصد بين التأويل القديم وبين التأويل الجديد. وهكذا يجد المهتم اتجاهاً منطقياً ولسانياً يحاول أن يعتبر اللغة تعبيراً عن الواقع أو تعبيراً عما يقرب من الواقع. وهذا التيار يتجلى في الوضعية المنطقية وفلسفة اللغة العادية والأنحاء التوليدية، والسيميائيات الكريماصية، ومع أنه يميل إلى شفافية اللغة فإنه يعتقد أن فيها عتمة. وقد اعتمد هذا التيار على إعادة قراءة الاتجاهات العقلانية بما فيها من منطق صوري، ورياضي وبيولوجيات ليخفف من عبء التعتيم الذي هو ملازم للغة الطبيعية[5]. وأما التيار الثاني فيعتبر اللغة مصدراً للالتباس ولتشويه «الواقع» وللتدليس عليه وعلى الناس، ولذلك، فإن التعابير اللغوية قابلة لتأويلات عديدة لا حصر لها. ومن ممثلي هذا التيار التفكيكية، وتعددية القراءات، والتشييدية من نظرية التلقي[6]، على أن هناك تياراً توفيقياً يمثله بعض

---

(4) من هنا يأتي تسامح المشروع الذي يقترحه ابن رشد والشاطبي، وفي ضوء هذه الأقوال يدفع كل تحجير على الفكر وعلى الاجتهاد.

(5) أدبيات غزيرة لدى هذا الاتجاه.

(6) هناك نقاش جار للتفكيكية ونظرية التلقي ونظرية التشاكلات.

السيميائيين المعاصرين مثل: «أومبرتوإيكو» في كتبه المختلفة، وخصوصاً في أبحاثه المجموعة في كتاب «حدود التأويل»(7).

مهما اختلفت التيارات التأويلية القديمة والحديثة فإنه ينبغي أن لا يَغْرُب عن بال القارىء العربي والإسلامي المعاصر أن لكل تيار تأويلي مشروعه الفكري والسياسي الخاص به، فإذا ما انحاز إلى تيار معين، فإنه انحاز إلى مشروعه. ولذلك، فإن على ذلك القارىء أن يحلل الأسس الإبستمولوجية والتاريخية الخاصة بكل تيار حتى إذا انحاز ينحاز عن بينة وإذا رفض يرفض عن بينة.

والمهم أن يعي أن التأويل إذا لم يكن مستنداً إلى مشروع فكري وسياسي فإنه يكون مجرد مادة اسْتِهْلَاكِيَّة أو لهواً ولعباً يشغل عن الحياة الدنيا وعن الآخرة. فلنضع مشروعنا الفكري والسياسي حتى يكون تأويلنا مشروعاً منزهاً عن العبث.

- Umberto Eco, The limits of interprétation. Indiana University Press. 1990.

الباب الثالث

مثالات التأويل



تمهيد:

حللنا في البابين السابقين مؤلفات بلاغية وكلامية وأصولية، وكشفنا عن بنياتها ووظائفها. وقد تحكمت في بنياتها آليتان أساسيتان؛ هما: المقايسة والمنطق الصوري، ووجهت وظائفها مقاصد سياسية وإديولوجية تتركز ـ فيما دعوناه ـ **بالموافقة**. وسنحلل في هذا الباب مؤلفات من نوع آخر لنثبت ـ من خلالها ـ استمرار آلية المقايسة في أجلى صورها فناب منطقها الطبيعي عن المنطق الاصطناعي، أوْ فلنقل: إن المنطق الطبيعي احتل الصدارة فيها واختفى المنطق الصوري أو كاد ليحل محله الأسلوب الشعري والخطابي والجدلي. هكذا هيمن في النماذج التي سنختار للتحليل المنطقُ ذو الجذور الأفلاطونية والأفلوطينية والهـرمسية؛ أي الـوجه الآخـر للعملة الفكريـة الإنسانية.

وأما من حيث الوظيفة فإن بعض هذه النصوص صريح في دعوته إلى الاتحاد والجهاد والاتفاق بدل الفرقة والشقاق مثل قصيدة ابن طفيل التي يحث فيهـا عرب إفريقية على الجهاد مستعملاً «البراهين» البلاغية والشاهد التاريخي الأمثل المستقى من مسيرة السلف الصالح، وبعضها وظف رمز الحيوان للتمثيل كما هو متجذر في الفكر الإنساني لإقامة التوازن بين الفئات المحكومة وسلطات الزمان، وبين الديانة الشعبية والديانة العالمة، وبعضها ضرب المثل بالشجر ومـزج فيه العقـل بالنقـل والخارق بالعادي لاقتراح برنامج تربوي وتعليمي لتكوين «السياسي الكامل» الذي يستطيع أن يوحد الأمة حول كلمته.

بناء على هذا، فإن هذه المؤلفات تسير في خطى المؤلفات السـابقة تـوخياً للغايات نفسها؛ وسيسعى التحليل أن يبرز بنياتها ووظائفها.



الفصل الأول

مثال الإنسان

لن نحاول تقديم تحليل شامل لقصيدة ابن طفيل في هذا الكتاب. فسنفصل ذلك في موضع آخر[1]، وإنما سنحاول هنا اقتراح مشروع لتعميق البحث في الخطاب الشعري على أساس الاستيحاء من مفهومين هما: الصورة والعمق[2]. ونعني بالصورة ما احتلته قصيدة ابن طفيل من فضاء وما اتسمت به من تناظر وتقابل واختلاف، وما تحدثه في متلقيها من أثر حين يسمعها أو يسرح الطرف فيها، ونعني بالعمق ما ارتكزت إليه الصورة واعتمدت عليه وحددها نوعاً من التحديد، وسيتناول تحليلنا العناصر المكونة للصورة بالاعتماد على المفاهيم التالية؛ وهي: التوازي والتماسك والترادف، وتبيان أبعاد العمق بتوظيف مفاهيم المثلية والتماثل والتّناظر.

I ـ الصورة:

1 ـ التوازي

إن التوازي خاصة لصيقة بكل الآداب العالمية قديمها وحديثها، شفوية كانت أم مكتوبة، إنه عنصر تأسيسي وتنظيمي في آن واحد[3]. ولذلك اهتم به الدارسون للآداب العالمية في مختلف أصقاع المعمور. ولعل الشعر العربي هو شعر التوازي

---

(1) سنسعى إلى نشر دراسة مفصلة لهذه القصيدة أسوة بما فعلناه في أعمال سابقة. وقصدنا هنا هو البرهنة على صحة الفرضية وتقديم مفاهيم للتحليل.

(2) لا يخفى أن هذين المفهومين مستقيان من النظرية الجشطالتية.

(3) في التوازي دراسات كثيرة، نشير فقط إلى واحدة منها وهي:

- Jean Molino - Joëlc Tamine, **Introduction a l'analyse linguistique de la poesie.** P.U.F. 1982, pp. 201-217.

بكل ما تعنيه الكلمة من معنى؛ فهو مؤسس على بعضه، وهو منظم بأنواع أخرى منه. ولذلك اهتم بدراسته البلاغيون والنقاد القدماء والمحدثون؛ وعليه، فلا غرابة إذا أدلينا بدلونا وقدمنا خطاطة جديدة لدراسته، تتناول طبيعته وخصائصه[4].

خصائصه / طبيعته	توازي التطابق	توازي المماثلة	توازي المشابهة	توازي السلسلة	توازي تقابل الصيغ
التوازي المقطعي					
التوازي المزدوج					
التوازي الأحادي					
التوازي العمودي الجزئي					
شبه التوازي الظاهر					
شبه التوازي الخفي					

أ ـ طبيعة التوازي:

1 ـ التوازي المقطعي:

نقصد به ما يتكون من بيتين فأكثر بحسب تناظرات وتفاعلات واختلافات مما يهندس معمارية خاصة للقصيدة. ويحدد خصائصه نوع الخطاب الذي تتحكم فيه مؤشرات نحوية. وهكذا، فإن القارىء للقصيدة يراها تتكون من المقاطع المتوازية التالية:

(4) اقترحنا هذه الخطاطة ولن تجدها في أي كتابة سبقتنا، وما عليك إلا أن تتأملها وتجربها.

المقاطع	نوعها	عدد الأبيات	المقاطع	نوعها	عدد الأبيات
1	خطاب أمر	2	1	خطاب	3
2	حكم وسرد	4	2	سرد	6
3	خطاب	4	3	خطاب	5
4	اندماج في الخطاب	2	4	اندماج في الخطاب	3
5	خطاب	7	5	خطاب وحكمة	2
6	اندماج في الخطاب	4	6	اندماج في الخطاب	2
		23			21

إذا نظرنا إلى هذا الجدول عمودياً فإن القصيدة تحتوي على عدة توازيات؛ وهكذا فإن «السرد» يقع بين الخطابين، و«الاندماج في الخطاب» يفصل بين الخطابين، و«الخطاب» يتوسط بين «الاندماجين»، وحينما ينظر إليها أفقياً فإن القصيدة قسمت إلى قسمين كبيرين، كل قسم يتوازى مع الآخر، يبتدىء الأول بـ «أقيموا صدور. . .» ويبتدىء الثاني بـ «وأنتم على التخصيص. . .»، والقسمان متوازيان على مستوى نوع الخطاب: خطاب = خطاب؛ سرد = سرد؛ خطاب = خطاب؛ اندماج في الخطاب = اندماج في الخطاب؛ خطاب = خطاب؛ اندماج في الخطاب = اندماج في الخطاب؛ وهما متوازيان أيضاً على مستوى المعنى والدلالة، إذ في كليهما حث على الجهاد وثناء على شجاعة العرب. . . والتذكير بسلفهم. . . والتوازي ـ في الأحوال كلها ـ يحقق تناظراً وتناغماً وتناسباً؛ إنه حجة جمالية إقناعية.

2 ـ التوازي المزدوج:

لاحظنا أن بعض مقاطع النوع السابق من التوازي يحتوي على سبعة أبيات وأن أصغر المقاطع يضم بيتين؛ وهذا النوع له في مطلع القصيدة:

1 ـ أمر	مَفْعُولٌ به	ظرف	تعليل
2 ـ أمر	مفعول به وصفته	جار ومجرور	تعليل

إن البيتين متوازيان صرفياً وتركيبياً ومعجمياً ودلالياً، يوازي الشطر الأول من البيت الثاني الشطر الأول من البيت الأول: مقولات الأمر والمفعول والهدف تجمع بينهما. وأما الشطران الثانيان فيجمع بينهما التعليل. وللقـارىء أن يبحث عن توازٍ مزدوج آخر.

3 ـ التوازي الآحادي:

نقصد ما يكون من تواز بين شطري البيت الواحد، وهذا النوع هو الكثير في الشعر العربي، إذ تكاد لا تخلو قصيدة منه؛ وفي هذه القصيدة أمثلة عديدة منه نكتفي منها بمثالين اثنين؛ هما البيت الثالث والبيت السادس.

البيت الثالث	فلا=ولا	تقتني = تكتب	الآمال=العليا	إلا من القنا=بغير الكتائب
البيت السادس	ويأنف إلا=ويعرض	مكسباً=عزا	من=عن	حسامه=جميع المكاسب

4 ـ التوازي العمودي:

هذا النوع هو قسيم التوازي العمودي المقطعي؛ غير أنه أخص منـه، إذ لا يقع ـ ظاهرياً ـ إلا في أجزاء من الأبيات؛ وهـو كثير في الخـطاب الشعري؛ وفي القصيدة التي هي قيد التحليل كثير منه، وسنختار مثالاً له من المقطع الثاني:

فلا تقتني الآمال ...

= ولا يبلغ الغايات ...

= يرى غمرة الهجاء ...

= ويأنف إلا مكسباً ...

إن هذه الأجزاء من الأبيات تشترك جميعها في صيغة الفعل المضارع؛ وإذا كان الفعلان المضارعان الأولان منفيين والفعلان الثانيان مثبتين فإن في هذا التقابل توازياً أيضاً، لأن التوازي كما يكون بالملاءمة يكون بالمعاندة أيضاً.

5 ـ شبه التوازي:

يتضح مما سبق أن التوازي شامل لا يخلو بيت شعري منه ـ كما سنبين فيما بعد عند الحديث عن درجته ـ ولكن هناك أنواعاً بلاغية أخرى مثل التصدير والترديد[5] يمكن أن تدخل ضمن مقولة التوازي ولكنها ليست شاملة وليست تأسيسية، وإنما هي تنظيمية وتحسينية، ولذلك دعوناها بـ «شبه التوازي». وقد قسمناه إلى قسمين: شبه تواز ظاهر، وشبه تواز خفي.

شبه التوازي الظاهر:

يمكن الانطلاق لوصف هذا النوع مما ورد في المنزع؛ فقد جعله أوضاعاً أربعة، لأنه: «إما أن يكون في فاتحة القول ومقدمته وصدره وأوله، وإما أن يكون في الجزء الواقع في نهاية الشطر والقسيم الأول منه، وإما أن يكون في الجزء الواقع في صدر الشطر والتقسيم الثاني من القول وأوله، وإما أن يكون في تضاعيف القول **وأوله**»؟ (. . .) ونوعه الأول ما وافق الجزء الأخير من القول والجزء الواقع في فاتحة القول وصدره، والنوع الثاني ما وافق الجزء الأخير من القول الجزء الواقع في نهاية النصف والقسيم الأول منه، والنوع الثالث ما وافق الجزء الأخير من القول الجزء الواقع في صدر القسيم الثاني من القول وفاتحته، والنوع الرابع ما وافق الجزء الأخير من القول بعض ما في أثنائه وتضاعيفه»[6] وإذا روعي «نوع التصدير» و«نوع الترديد»، فإن أنواعه تكون أكثر من الأقسام التي ذكرها صاحب المنزع؛ على أن الذي يهمنا نحن هو أن نقدم بعض الأمثلة الواردة منه في القصيدة لتقديم فرضية تحاول أن تؤول تقاربه وتباعده[7]. وهذه بعض الأمثلة:

2 ـ ـ ـ . . . . ـ . . ـ   . . . .

3 ـ ـ . . . . ـ . . . . ـ   . . ـ . . . . . ـ

5 ـ . . . . ـ   . . . . ـ

6 ـ . . . ـ . . . . ـ

---

(5) محمد العمري، تحليل الخطاب الشعري، البنية الصوتية في الشعر. الكثافة. الفضاء. التفاعل. ـ المغرب، الدار البيضاء، 1990.

(6) أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، ص 406-411، ولعل الصواب: «آخره».

(7) هذه الفرضية مستقاة من الدراسات المتعلقة بدلالة الفضاء.

10 ـ . ـ ـ . . . . ـ ـ . . . . . ـ . . .

11 ـ . ـ ـ . . . .   ـ . . . .

إن ما تجسمه الخطوط هو موقع «شبه التوازي»، ومواقعه تتوافق مع الأنواع التي قدمها صاحب المنزع وغيره من البلاغيين، وفرضيتنا هي أن هناك مشاكلة بين الشكل والمضمون، وهذه المشاكلة يحددها الفضاء. هكذا نفترض أن المشاكلات الواردة في البيت الثاني يقترب بعضها من بعض لأن الشاعر يدعو العرب للاستعداد إلى الجهاد في أقرب وقت لأن الأمر مستعجل ولا يقبل التراخي أو التهاون؛ لكن «الرغائب» و«الآمال» و«العليا» لا يمكن أن تحصل بسهولة ويسر، وإنما تحصل بعد الجهد والمكابدة وخوض المعارك. لذلك جاءت فسحة من بياض تعكس الطريق الطويل المؤدي إلى «الرغائب» لأنها مما له قيمة لا يحصل بأيسر حركة وأقل مجهود كما أن «المشرب» العذب لا ينال إلا بعد المشقة وفي نهاية المطاف؛ ومع ذلك، فإن هناك بوناً شاسعاً بين «المشربين»، فذاك ينتمي إلى طرف، وهذا ينتمي إلى طرف آخر كما أن هناك بوناً شاسعاً بين «المكسبين»، بين مكسب الحسام، وبين مكسب غير الحسام. إن المكسب الذي يُفْخَرُ به هو المكسب الذي يحيط به السيف، وهذا المكسب أحب إلى كاسبه وأقرب إلى نفسه. وأما المكاسب التي لا تنتج عن السيف فهي مبعدة ومعرض عنها.

هكذا، يمكن أن ينظر إلى مواقع المشاكلة في حد ذاتها من حيث القرب والبعد كما يمكن النظر إلى المواقع بين المشاكلين لتأويل الضيق والفسحة، وبهذا التأويل يضاف إلى الوظائف الجمالية التي ذكرها البلاغيون وظيفة دلالية؛ على أنه يمكن طرح السؤال التالي: هل إذا «خلا» البيت الشعري من «شبه التوازي» يكون أقل جمالاً وأقل دلالة؟

شبه التوازي الخفي: .

للإجابة عن هذا السؤال يجب تأمُّل الأبيات «الخالية» لاستخراج ما يمكن أن ندعوه بـ«**شبه التوازي الخفي**»، وسيكون مقياسنا في هذا الاستخراج اشتراك الكلمتين في صَوْتَيْنِ فأكثر مع الأخذ بعين الاعتبار القرب في المخارج الصوتية؛ واعتماداً على هذا، فإننا نرى توازياً بين «المغارب» و«الرغائب»، و«عرضت» و«جرد»، و«يبلغ» و«الغايات» و«مصمم» و«المصاعب»، و«غمرة» و«عرضت»... وفي ضوء هذا يمكن الزعم أن هناك توازياً بين الشطر الأول من البيت الأول مع آخر الشطر الثاني،

لأن الوصول إلى «المغارب» يحتاج إلى وقت طويل للمسافة التي تفصل بين منطلق العرب وغايتهم. كما أن «تحقيق» «الرغائب» لا يتأتى إلا بعد المكابدة والغزو. إن موقع الكلمتين المتماثل واشتراكهما في بعض الأصوات يجعلهُمَا مشاكلتين دلالة، كما يشترك في البيت الثاني «عرضت»، و«جرد» أصواتاً ودلالة يحيطان بغرضهما «الحرب»، في حين تلتصق «يبلغ الغايات» لالتصاقهما دلالة؛ إذ «يبلغ» تتضمن «الغايات» ولكن «مصمم» تبتعد عن «المصاعب»، لأن الفعل ليس إلا في طور «التصميم» مما يحتم قطع مسافات معنوية ومادية تنعكس في المسافة بين «مصمم» و«المصاعب»، وتتداخل «غمرة» و«عرضت» في بعض الأصوات، ويتشابه موقعهما لأنهما موقعان للإستقصاء معاً، ولكنهما يختلفان من حيث إن كلاً منهما يؤدي إلى مشرب من نوع خاص. . . وتشترك «القنا» و«القواضب» في بعض الأصوات وتلتحمان في الموقع لأنهما تجتمعان في الوظيفة وتؤديان إلى الغاية نفسها. . . هكذا يمكن لأي باحث أن يسبر هذه الفرضية المانحة للكلمات المتداخلة في الأصوات والمتناظرة المواقع أو المتشابهة فيها أو المتقابلة قيماً جمالية ودلالية.

على أن معترضاً ما يعترض فيقول: إن النمذجة المذكورة غير دقيقة وغير شاملة لكل مكونات أبيات القصيدة؛ فمن حيث إنها غير دقيقة لأن القارىء لن يجد توازياً متطابقاً، إذ ليس التعليل في البيت الثاني مطابقاً للتعليل في البيت الأول وليس هناك تطابق بين البيت السادس والبيت الرابع؛ ومن حيث إنها غير شاملة فإن تلك النمذجة لم تقدم مقترحات تثبت التوازي بين أبيات القصيدة جميعها. وإجابة عن هذا الاعتراض سنتقدم خطوة أخرى فنقترح نمذجة لخصائص التوازي كما اقترحنا نمذجة لطبيعته؛ وعليه، فإن هناك توازياً مطابقاً وتوازياً مماثلاً وتوازياً مشابهاً وتوازياً متسلسلاً.

ب ـ خصائص التوازي:

1 ـ توازي التطابق:

نعني به ما تتأسس القصيدة عليه وتنتظم، وهو صنفان: خاص وعام؛ فالخاص نقصد به البحر والإيقاع؛ فالقصيدة القديمة غالباً ما تكون ذات بحر واحد وإيقاع واحد. . . وأما العام فهو أعمق من هذا، ويمكن أن يشمل كل خطاب طبيعي، ولكن هذا النوع من التوازي لا يمكن تحقيقه إلا بعد اختصار القواعد النحوية العديدة إلى مقولات تحليلية. وقد يكون «نحو الحالات» أفضل سبيل للوصول إلى هذا المطلب. لهذا يمكن اختزال المقولات النحوية المتعددة إلى مقولات عميقة كبرى هي: الفعل

و **الفاعل** و **الهدف** و **الآلة** و **المحددات** (الزمانية والمكانية والوصفية. . .)، والمبتدأ والخبر والمحددات. وإذا ما اعتبرنا هذه البنية بنية أمّاً[8] ورددنا إليها البنيات البنات فإنه يمكن إثبات التوازي بين أبيات تظهر بادىء الرأء غير متوازية. وإذا ما أتت بنيات على غير ترتيب ومشوشة، وخصوصاً إذا كان الخطاب خطاب شعر يتحكم فيه الوزن والإيقاع، فإنها يجب أن ترتب على الترتيب الطبيعي للغة العربية. إن عملية «إعادة الترتيب» هذه تعيد الأمر إلى نصابه: الفعل والفاعل والمفعول به (أو المعاني). . . والمبتدأ والخبر.

2 ـ توازي المماثلة:

إن البنية الأم المشار إليها ليست إلا مجرد نموذج قد يتحقق بصور متفاوتة. فقد تحقق جل عناصرها في تركيب ما، وإذا ما تغيب أحد العناصر وكان عمدة فإنه يقدر، ولا داعي لبذل مجهود لتقديره إذا كان فضلة. والبنية التي تحقق هذا النوع هي ما ندعوه بـ «**توازي المماثلة**».

3 ـ توازي المشابهة:

وإذا تغيبت جل العناصر ولم يبق إلا أحد ركني الجملة العربية فإنه يقدر لإتمام البنية، وإقامة تواز بين الجمل: الفعلية مع الفعلية والاسمية مع الاسمية، أو إقامة توازي تقابل.

4 ـ توازي السلسلة:

على أن هذا التقابل لا يعنيَ أنه لا يمكن الجمع بين الجملتين؛ فقد تجمع بينهما إحدى الفضلات أو المحددات؛ فإذا ما نظرنا في البيت التاسع[9]، فإننا نجد: مبتدأ وخبر/فعل وفاعل ومفعول وأداة، والمشترك بين الجملتين هم المخاطبون بـ «كاف الخطاب» و «واو الجماعة» و «هاء الغيبة»، وهذا النوع الذي يشترك في إحدى الفضلات هو ما أسميناه بـ «توازي السلسلة»؛ وتوضيحه رسماً OOOO . . . ومعنى هذا أن النص يصبح متماسك الحلقات مِنَ البداية إلى النهايةَ.

(8) مثل هذا التصنيف يوجد في الرياضيات، ولكننا نقصد بها هنا البنية المرجعية التي ترد إليها باقي البنيات الفرعية الأخرى؛ وهذه البنية مجردة قد تتحقق أو لا تتحقق، وإذا ما تحققت فقد تكون في أي موضع من القصيدة.

5 ـ توازي تقابل الصيغ:

ونقصد به ما يكون من تقابل مثل: الماضي/المضارع؛ إسم الفاعل/اسم المفعول... مما يحدث حركة وتطوراً داخل الفضاء الشعري.

ج ـ خاتمة التوازي:

بهذه النمذجة لطبيعة التوازي وخصائصه يمكنه أن يصير منهاجية وصفية وتحليلية للخطاب الشعري[9]، ومع ذلك، فإننا لا نعتبره إلا خطوة يجب أن تتلوها خطوات أخرى للنفوذ إلى أعماق بنية اللغة الطبيعية واللغة الشعرية. وما قدمناه ليس إلا مقترحات تتوافق مع ما كتب في المفهوم حيناً وتختلف معه أحياناً أخرى. فقد انطلقنا من العام إلى الخاص ومن الظاهر إلى الخفي مفترضين توازياً شاملاً وبنية أمّا؛ وهذا الافتراض هو الذي جعلنا نختلف عن الدراسات المعروفة وندفع بمفهوم التوازي خطوات إلى الأمام، ومع ذلك فإننا وقفنا عند حدود معينة أوصلته إلى تخوم مفاهيم أخرى خليقة بأن تلقي الضوء على الجوانب المعتمة التي لم يصلها ضوء مفهوم التوازي.

2 ـ التماسك:

من بين المفاهيم التي يمكن أن تستلم المشعل هي مفهوم «التماسك». وسنجعل من هذا المفهوم مقولة عامة سننوعها إلى التنضيد، و**الاتساق** و**الانسجام**، و**التشاكل**، و**الترادف** لتشمل المستويات المختلفة للخطاب من معجم وتركيب ومعنى ودلالة[10].

إن هذا المفهوم في أعمال كثيرة ودقيقة لا يمكن الإحاطة بأسمائها بله أن تقدم تفاصيل عنها؛ وهي أعمال أوروبية وأميركية تختلف في منظوراتها لاختلاف منطلقاتها الفلسفية؛ منها المنظور السيميائي واللساني ومنظور تحليل الخطاب ومنظور الذكاء الاصطناعي... وإذا كان هذا هكذا فإننا سنفترض أن قارىء هذه الفقرة هو

---

(9) هذا ما تذهب إليه بعض النظريات.

(10) في هذا المجال دراسات كثيرة؛ نكتفي بذكر بعضها:

ـ محمد خطابي، لسانيات النص ـ مدخل إلى انسجام الخطاب، 1991.

- Jin Soom Cha. **Linguistic Cahesion in texts: Theory and discription.** Seoul. 1985.

في هذين الكتابين عرض لمختلف المقاربات التي تناولت الموضوع.

على اطلاع مّا على هذه الاتجاهات وعلى أبعادها وآفاقها وحدودها، ولذلك، فإن سعينا سيقتصر على تقديم آراء مركزة ستعتمد عليها اقتراحاتنا التي نزعم أنها تمكن من النفوذ إلى أعماق النص والكشف عن ثوابته، وتبعاً لذلك الكشف عن طفولة الكائن البشري، وعلى تقديم فرضية جديدة لتماسك النص.

أ ـ التنضيد:

نقصد به بعض أدوات العلائق النحوية التالية[11] مثل: و، أو، أدوات الاستثناء، وحروف التعليل، وما يدل على الغاية والشرط والجواب.

ب ـ التنسيق

إن هذا المفهوم يشمل كثيراً من المنسقات اللغوية، وخصوصاً إذا ألف بين الدراسات النحوية والبلاغية. ولهذا، فإن قائمة أنواعه وأصنافه طويلة؛ على أننا سنكتفي بأشهرها في الدراسات الأجنبية والدراسات العربية وبما لا يتكرر مع مفهوم التوازي. وهذه بعضها: أنواع الإحالة وأنواع الضمائر وأنواع أسماء الإشارة وأل وأنواع أسماء الاستفهام وأفعل التفضيل وأنواع الموصولات... والإجمال والتفصيل والتكرير... والترابطات المعجمية مثل تكرار الكلمة نفسها ومشتقات الكلمة والترادف والتضاد والعام والخاص والكناية والمجاز المرسل والاستعارة[12].

ج ـ الانسجام:

على أن التنضيد والتنسيق ليسا كافيين وإن كانا ضروريين؛ فقد تحتوي الجمل على أدوات التنضيد والتنسيق ولكنها لا تكون نصاً؛ وعليه فلا بد أن ينضاف إليها عناصر أخرى يختلف الباحثون في عددها وفي تسمياتها؛ وأهمها المرسل والمتلقي والقناة والموضوع والمقام والهدف. وإذا اجتمع التنضيد والتنسيق والعناصر المذكورة فإن تلك الجمل تصبح نصاً منسجماً.

د ـ التشاكل:

إلا أن هذه المفاهيم الانجلوسكسونية إذا أفلحت في تشييد إطار نظري ووصفي

---

(11) أضفنا هذا المفهوم لفرز بعض الروابط الطبيعية والصناعية عن تعابير اللغة الطبيعية الخالصة.

(12) هذا المفهوم في الدراسات الأجنبية يكاد يشمل كثيراً من أبواب النحو والبلاغة عند العرب، ويمكن الاستئناس بهذه الدراسات لصياغة إطار نظري ووصفي لتحليل النص العربي من خلال المادة العربية نفسها بدون اللجوء إلى المقاربات الأجنبية.

لتحليل معجم نص وتركيبه ودلالته وانسجامه السيميائي أو تحليله في ضوئه فإنها لم تقدم إطاراً نظرياً ووصفياً لاستخراج بواطن النص أو قراءته قراءة متعددة. وإن المفهوم القمين بإنجاز هذه المهمة هو مفهوم التشاكل الكريماصي(13). ولا يعـزب عن بال المهتمين أن هذا المفهوم خضع لتطويرات وتوسيعات مما جعل منه نظرية لتحليل النص من جميع جوانبه شأنه شأن كل مفهوم موسع. وإذا أخذناه بمفهومه المـوسع فـإنه سيتداخل ـ لا محالة ـ مع مفاهيم التوازي والتنضيد والاتساق؛ ولذلك فإننا نشير فقط إلى خاصية يمتاز بها من غيره وهو التحليل بالمقومات الذاتية وبالمقومات السياقية مما يجعله يجمـع بين التحليل المُفْـرَدِي والتحليل الجُمْلِي والتحْليـل النصي ويتجاوز المعاني الظاهرة في النص إلى إيحاءاته الكاشفة عن التصور الأنطولوجي والمعرفي والعاطفي للإنسان، وعن حاجاته وآليات إشباعها عبر المتخيل والمعقلن.

هـ ـ اختبار:

تلك بعض المفـاهيم الأساسيـة التي جمعناهـا تحت مقولـة واحدة؛ وهي: التماسك؛ وعلينا الآن أن نضعها موضع الاختبار لنرى مدى قدرتها على إثبات تماسك النص متبعين الترتيب السابق.

الأبيات	التنضبد
1	ل، و
2	و، على، ل
3	ف، إلا، من، و، بغير
4	ولا، إلا، على
5	وإن
6	و، إلا، من، و، عن

الأبيات	الاتساق
7	و، ها، (هي)، قنا، قواضب
8	فرسان، طاعن، مضارب
9	كم، و، ها؛ قبة، عماد، شد، جانب، طاعة أمر الله
10	قوموا قومة، فيئوا فيئة؛ نصر الدين، ثائر، التحقيق، راغب

(13) - François Rastier, Sémantique interpretative, P.U.F, 1987.

الانسجام:

هذه القصيدة صادرة من ابن طفيل إلى العرب لحثهم على الجهاد، فهي تنتمي إلى القصائد الاستنفارية؛ فعناصرها، إذن، ثلاثة:

الشاعر:	العرب:	النصارى:
● الدعوة إلى الخلاص ● إيثار العرب ● انتساب الشاعر والمهدي إلى قبيلة قيس	● مدعوون إلى الجهاد ● الهمة العربية ● القبيلة والمجد القديم ● نصرهم الإسلام قديماً ● الاعتماد عليهم لنصر الإسلام في المغارب.	● الأعادي ● العدى

التشاكل:

مفهوم التشاكل يقوم على التحليل بالمقومات الذاتية والمقومات السياقية؛ ولكن ما المفردات التي يمكن تحليلها إلى مقومات؟ هل هناك قاعدة عامة يطبقها كل محلل؟ كيف يمكن التعامل مع الكلمات المترادفة؟ للإجابة عَنْ هذه الأسئلة ـ جزئياً ـ نقدم بيتين ثم نحللهما لنتبين مزايا هذا المفهوم وصعوباته؛ والبيتان هما:

أَقِيمُوا صُدُورَ الْخَيْلِ نَحْوَ الْمَغَارِبِ * لِغَزْوِ الأعادِي واقْتِنَاءِ الرَّغائِبِ
وأَذْكوا الْمَذَاكِي الْعادِياتِ على الْعدَى * فَقَدْ عَرَضَتْ لِلْحَرْبِ جُرْدُ السلاهِبِ

في هذين البيتين مفردات يمكن تحليلها بالمقومات الذاتية. وبعضها يتعسر تحليله؛ فمما يمكن تحليله:

● الإنسان : (+ حيوان)، (+ عاقل). . . ، (+ ذو مقاصد).

● الخيل : (+ حيوان)، (+ ذاتُ أربع قوائم) (. . .) .، (+ تستعمل لأغراض خاصة).

● المغارب: (+ مجال جغرافي)، (+ يسكنه المسلمون)، (+يسكنه النصارى).

● الحرب : (+ فعل)، (+ عنيف)، (+ تستعمل فيه أدوات القتل)، (. . .).

وما يتعسر تحليله:

- القيام : الاستقامة والحزم.
- الصدر : مقدم الشيء وأوله.
- نحـو : جهة.
- غـزو : السير إلى قتال العدو.
- العدو : ضد الصديق.
- الاقتناء: الاكتساب.
- الرغائب: العطاء الكثير.
- الإذكاء : إشعال النار.

كما أن النص الشعري يقدم بنفسه مترادفات لكثير من مفرداته مما يجعلها تتشارح:

- الأعادي: العدى.
- الغزو : الحرب.
- الخيل : المذاكي والعاديات: جرد السّلاهب.

أي: الخيل: قارحة مسرعة عتيقة كريمة طويلة.

من خلال هذا التحليل يمكن استنتاج موضوعتين رئيسيتين همـا: «**الحرب**» و«**الدين**»، وثنائيات ملازمة لهما:

الصديق؛	الإسلام؛	المغارب؛	الارتفاع؛	الامتلاك.
العدو	الكفر	غير المغارب	الانحطاط	الافتقاد

وتؤول الموضوعتان والثنائيات إلى: الحياة/ الممات.

و ـ خاتمة التماسك:

نوعنا مفهوم «التماسك» إلى «تنضيد» و«اتساق» و«انسجام» و«تشاكل». وقد تبين لنا أن المفاهيم الأنجلوساكسونية وضعية تقتصر على ما يقدمه ظاهر النص. وقد اقترحت ـ فعلاً ـ إطاراً نظرياً وصفياً لتماسك النص ولكنها لم تنفذ إلى أعماقه وإلى لا شعوره، وإن كانت بعض الدراسات الأخيرة حاولت الربط بين النص ومجاله السيميَائي. ولذلك طعمناها بمفهوم «التشاكل» وخصوصاً تحليله للمفردات بالمقومات الذاتية وبالمقومات السياقية، وبهذا التحليل تُكْشَفُ بواطن النص ومرتكزاته: الطبيعي/ الثقافي؛ الحياة/ الممات...

بيد أن الممارسة تبين أن التحليل بالمقومات الذاتية لا يتحقق إلا في قدر ضئيل من الكلمات المليئة، وأن المقومات السياقية والتفاعلية[14] هي التي يجب أن توظف فيه لأن كثيراً من المفردات الشعرية تتشارح؛ وأن كثيراً من المقومات يضيفها القارىء من عنده بناء على المساق المقالي والسياق العام ومعرفته الخلفية.

3 ـ الترادف:

لإعطاء التحليل بالمقومات السياقية التفاعلية أساساً مكيناً فإننا سنضع فرضية هي: أن مفردات اللغة مترادفة ومتداخلة لأنها تعبر عن نواة واحدة[15]، وهي: الحياة/الممات وما يصاحبها من سيولة وجنس وتدين وانتساب وتملك. . .وقد انفلقت النواة ومصاحباتها إلى نوى فرعية أخرى تراكمت عبر نظام القيم لِكُلّ ثقافة من الثقافات ومجتمع من المجتمعات. وسنختار بيتين للبرهنة على هذا التماسك العميق وعلى تسلسل مفردات اللغة؛ والبيتان:

لَكُمْ قُبَّةٌ لِلْمَجْدِ شُدُّوا عِمَادَهَا بِطَاعَةِ أمْرِ اللّهِ مِنْ كُلِّ جانِبِ
وقُومُوا لِنَصْرِ الدِّيْنِ قَوْمَةَ ثائِرٍ وَفِيْئُوا إلى التَحْقِيْقِ فِيئَةَ رَاغِبِ

أ ـ التماسك العميق:

موضوعة الحرب:

قبة : قب القوم يقبون قباً؛ صخبوا في خصومة أو تمار.

المجد : تماجدوا على الشيء: اجتمعوا؛ والحرب تؤدي إلى المجد.

شد : المشادة: المغالبة، والشدة: النجدة وثبات القلب.

عماد : امتعد سيفه من غمده: استله واخترطه.

طاعة : المطوعة الذين يتطوعون بالجهاد، وتعاطينا فعطوته أي غلبته.

أمر : إن المَلأ يأتمرون بك ليقتلوك: يؤامر بعضهم بعضاً بقتلك وفي قتلك.

الله : من أجله تقام الحروب.

(14) ويسميها بعضهم المقومات الموسوعية.

(15) هذه هي أطروحتنا، وفيها ما فيها من مغامرة: ونرجو أن توضع موضع التمحيص حتى يمكن تطويرها.

جانب : الجبان من الرجال الذي يهاب التقدم على كل شيء؛ الجبن ضد الشجاعة.

القيام: العزم والتصميم على الحرب.

النصر : يكون نتيجة الحرب.

الدين : دنتهم فدانوا أي قهرتهم فأطاعوا.

ثائر : هائج.

الفيء : الغنيمة.

حق : الحقيقة: الراية.

الراغب: المتوسل.

موضوعة السيولة:

قبة : ما سمعنا العام قابة: صوت رعد؛ ما أصابتنا العام قطرة.

المجد : (الجمد): الماء الجامد، والجمد الثلج.

الشد : «ما كان شديداً سقيه غليظاً أمره».

عماد : عمد الثرى يعمد عمداً: بلله المطر...

طاعة : ؟

أمر : ما بالركية تامور: يعني الماء.

جانب : الجنب أن يعطش البعير عطشاً شديداً حتى تلصق رئته بجنبه من شدة العطش.

القامة: مقدار كهيئة رجل يبنى على شفير البئر يوضع عليه عود البكرة، والبكرة يستقى بها الماء من البئر.

نصر : النواصر من الشعاب ما جاء من مكان بعيد إلى الوادي... النواصر مسائل المياه.

الدين : من الأمطار ما تعاهد موضعاً لا يزال يرب به ويصيبه.

ثائر : يقال للطحلب: ثور الماء.

الفيء : الأفَى: القطع من الغيم يجئن قطعاً... (ج) أفاة، ويقال هفاة: نحو من الرهمة: المطر الضعيف.

تحقيق : الجريعة، وهي الرملة الطيبة المنبت التي لا وعوثة فيها (وهي محتاج إلى الماء).

راغب : الرغاب: الأرض اللينة، وأرض رغاب ورغب: تأخذ الماء الكثير ولا تسيل إلا من مطر كثير.

موضوعة الجنس:

قب: قب الدبر: مفرج ما بين الأَلْيَتَيْنِ.

مجد : «دجم العشق لما تمشت بعيد العتمة» (الأبيات).

شد : ؟ (شد الحزام والسروال، قد يدل على العفة).

عماد : امرأة عمّدانية ذات جسم وعبالة، دعم الرجل المرأة بأيره.

طاعة : ؟

أمر : آمَرَهُ الله: كَثَّرَ نَسْلَهُ.

الله : ؟

جانب : الجنابة: المني.

القيام : القَيِّمُ: البعل.

نصر : ما تقوم به المرأة من وشم.

الدين : المدينة: الأمة المملوكة.

ثائر : التقى الثريان يعني شعر العانة.

الفيء : تَفَيَّاتِ المرأة لزوجها تثنّت عليه وتكسرت له تدلّلاً.

حق : ما حق القول على بني إسرائيل حتى استغنى الرجال بالرجال.

راغب : اغترب الرجل نكح في الغَرَائِبِ وتزوج إلى غير أقاربه.

موضوعة التدين :

الطاعة : ضد المعصية.

أمر : أمر الله.

الله : التعبد والنسك.

القيام : إقامة الشعائر الدينية.

النصر : إعانة المظلوم.

الدين : التدين والعبادة.

التحقيق : التصديق.

الفيء : (الرجوع إلى طريق الله).

راغب : (طالب رضا الله).

هذه موضوعات، ويمكن للقارىء أن يستخرج بعض الموضوعات الأخرى مثل «الانتماء» و«التملك»[16]. . . وما عليه إذا أرادإلا أن يرجع إلى أبيات القصيدة وإلى المعاجم العربية؛ ومهما يكن فإن هذه الموضوعات تتردد في أي خطاب لأنها بنيات عميقة تتشكل في صور مختلفة بحسب نوع الخطاب وسياق الخطاب ونظام القيم كما أن المفردات التي تعبر عنها ليست مترادفة كل الترادف وإنما هي عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات تشترك وتختلف، تشترك في التعبير عن هذه الموضوعات وتختلف للتعبير عن موضوعات أخرى.

ب ـ التسلسل:

إذا أردنا أن نوضح هذا التسلسل فإنه يكون بالشكل التالي:

قبة - مجد - شد - بناء - طاعة - أمر - الله - جانب - قيام - نصر - الدين - ثائر - فيء - تحقيق - راغب

إن هذه السلسلة من الكلمات تنتمي إلى مداخل مختلفة، وإذا نظرنا إليها بدون تنقيب في تاريخها فإنها تظهر منفصلة لا يربط بينها رابط، ولكنه تبين من خلال

(16) حصر الحاجات الأولية يتطلب دراسات مستفيضة، أنتروبولوجية وتاريخية ونفسانية، ومع ذلك، فإننا قدمنا هذه الفرضية بناء على تحليل عينات لغوية.

التحليل أن هناك علاقة بينها وإلا ما كان يصح الاجتماع بينها في تركيب واحد أو في بيت واحد أو في أبيات القصيدة. وقد أثبتنا هذا الترادف الشامل بالرجوع إلى معاجم اللغة الكبرى، وإذا لم نجده فكنا نلجأ إلى تقليب الجذر بحسب ما ورد عند الخليل بن أحمد وابن جني كما كنا نلجأ إلى الكناية والمجاز المرسل. ومع ذلك فقد واجهتنا فراغات لم نتجرأ على ملئها يمكن أن تعزى إلى عوامل دينية أو إلى عوامل لغوية طبيعية؛ ومع ذلك فقد يُمْلأ بعضها بالرجوع إلى تراث اللغة الذي وجد قبل المعاجم وبعدها وإلى اللغة العربية المعاصرة المتداولة وإلى المأثورات الشعبية.

جـ ـ إشكالات:

على أن سؤالاً يطرح وهو: ألا تجعل هذه المقاربة الحديث عن تماسك النص المعجمي والنحوي والدلالي والسيميائي تحصيل حاصل؟ إن الجواب بالنفي. ذلك أن الحاجات التحسينية والحاجية أغنى من الحاجات الضرورية؛ وعليه، فإنه لا يمكن المطابقة بين نص فلسفي ونص قانوني ونص بلاغي... إن أصلها واحد ولكنها كائنات مختلفة شأنها شأن أجناس الحيوان وأجناس النبات.

إن الوظائف المتوخاة تحدد كيفية استعمال الثوابت فتمنحها نوعاً خطابياً معيناً، ولكن تحليل أي خطاب يجب أن ينطلق من السطح إلى العمق ومن الظاهر إلى الباطن ومن الشكل إلى المضمون. فلننظر في الجمل التالية: نجح الطالب في الامتحان، وحكمت المحكمة حضورياً بالسجن المؤبد على المتهم، وقد انقلبت سيارة فمات إثنان من ركابها ونجا واحد، ورجع وفد الحجاج...

إن النظر إلى هذه الجمل بمقاييس نظرية تماسك النص مع اختلاف مفاهيمها فإنها تجعل هذه الجمل غير متماسكة وغير منسجمة، ولكن إذا نظر إليها بمقياس ما اقترحناه من نظرية الترادف الشامل المستوحاة من نظرية علم دلالة الشاهد الأمثل فإنها متسقة ومنسجمة، وهكذا، فإن تنافر هذه الجمل يجب أن لا يصرفنا عن انسجامها؛ وهكذا يمكن أن يقال في الأشياء والمقولات والمذاهب[17].

(17) يمكن تشبيه هذا الطرح بمسافة بين نقطتين: النقطة الأولى هي التماسك الطبيعي والنقطة التالية هي التماسك الوظيفي، والمسافة بين النقطتين هي التجليات المختلفة التي هي عبارة عن أنواع الخطاب المختلفة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

II - العمق:

على أساس هذه النتيجة فإننا نرى وحدة عميقة بين قصيدة ابن طفيل هذه، وبين قصة حي بن يقظان، وبين هذه القصائد والقصائد الجهادية الأخرى لشعراء آخرين، وبين هذه القصائد والمؤلفات البلاغية والكلامية والأصولية، وبين الوضع التاريخي للجزيرة العربية التي هي الشاهد وجزيرة الأندلس التي هي الغائب...

1 - المثلية:

وقد تكون هذه القصيدة وحيدة ابن طفيل في شعر الحض على الجهاد ولكنها بكل تأكيد ليست الوحيدة في تراث الرجل، لأنه من فلاسفة الدعوة إلى الوحدة والتوفيق؛ فحي بن يقظان سيرة توحيدية تطرح مسألة المعرفة الذوقية والكشفية في مقابل المعرفة المؤسسة على الجدال الكلامي والبراهين المنطقية، وتحاول أن توفق بين نوع من «التدين» الشعبي الذي كان ينتشر في البوادي المغربية وفي الأندلس على يد أبي يعزى وغيره، وبين تدين الخاصة الذي يمثله الفقهاء وعلماء الكلام، وبين الدعوة إلى التوحيد بضرب الأمثال للناس، و«الإيمان بالمتشابهات والتسليم بها والإعراض عن البدع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح»[18].

ابن طفيل واحد من المفكرين الموحدين الذين حاولوا جهدهم دحض الآراء المُفَرِّقة لوحدة الأمة والمُضْعِفَةِ لقوة السلطة فهاجم الآراء الفاسدة لفلاسفة العصر تلك الآراء التي «انتشرت في البلدان وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين أطرحوا تقليد الأنبياء (...) أن يظنوا تلك الآراء هي الأسرار المضنون بها على غير أهلها فيزيد بذلك حبهم فيها وولعهم بها فرأينا أن نلمح إليهم بطرف من سر الأسرار نجتذبهم إلى جانب التحقيق ثم نصدهم عن ذلك الطريق»[19].

ابن طفيل اتخذ موقفاً وسطاً بين الفئات المتناحرة، فقد كان هناك نزاع بين أبي يعزى وبين السلطة المركزية الموحدية وبينه وبين بعض الفقهاء فسجن أبو يعزى ثم

18) ابن طفيل، حي بن يقظان، قدم له وحققه فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1394-1974، ص 234.

19) ما ذكر، ص 235.

أطلق سراحه[20]، وقد كان هناك نزاع بين ابن رشد وبين السلطة المركزية وبعض الفقهاء فسجن ثم أطلق سراحه[21].

إن ابن طفيل الفيلسوف والمتنور أراد أن يبرهن على أن معرفة الله وعبادته والإخلاص له لا يحتكرها الفقهاء والأصوليون والمناطقة كما أنها ليست حكراً على مناقب وخوارق أبي يعزى، وإنما الدين الخالص هو الاقتداء بالسلف الصالح درءاً للفتنة ولتفريق وحدة الأمة ولإضعاف السلطة.

إن قصدنا هنا ليس تحليل «حي بن يقظان» وإنما أشرنا إلى هذا المفصل لنؤكد أن قصيدة ابن طفيل الحاثة على الجهاد الداعية إلى وحدة الأمة هي وجه ثان لحي ابن يقظان.

2 ـ التماثل:

إذا صحت قراءة مضمون قصيدة ابن طفيل في ضوء غاية «حي بن يقظان»، وإذا صح اعتبارهما وجهين لعملة واحدة، فإن قصيدة ابن طفيل تتماثل مع قصائد قيلت في السياق نفسه وتناولت المضامين نفسها، وهي: الحث على الجهاد والتنويه بفرسان قيس وبالنسب القيسي الذي نبع منه النبي وآله والمهدي بن تومرت وطائفته، والتذكير بمآثر معاشر القيسية في نشر الدعوة الإسلامية حينما كانت في مهدها[22]. ومن القصائد التي تماثلها قصيدة ابن عياش[22] وقصيدة أبي العباس الجراوي[23].

وقد كان الأستاذ ابن شريفة على حق حينما أرجَعَ الرد على ابن غرسية إلى أسباب أعمق من التجارب الأسلوبية؛ ومن بينها محاولة الموحدين استيلاف عرب إفريقية لإدماجهم في البنية الموحدية والاستعانة بهم في الجهاد. إن هذا التأويل سليم لأن السياق التاريخي والاجتماعي يصححه. فالردود على ابن غرسية أو على الفلاسفة وعلماء الكلام أو على النحاة أو على الفقهاء يدخل ضمن غاية غايات الموحدين، وهي توحيد الأمة تحت ظل دولة قوية للقيام بأعباء الجهاد.

(20) انظر الفصل التالي.

(21) القضية أشهر من التنبيه عليها.

(22) عبد الملك بن صاحب الصلاة، تاريخ المن بالإمامة (...) تحقيق عبد الهادي التازي، بيروت، 1383 هـ 1964 م، ص 411-417.

(23) محمد بن شريفة، ابن عبد ربه الحفيد، فصول من سيرة منسية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ص 93-97.

3 ـ التناظر :

إن القارىء لهذا النـوع من القصائـد يجد شعـراءها يعقـدون تناظـرات بين حاضرهم وبين ماضي السلف الصالح.

- **السلف** هم القيسية من هلال بن عامر ومـا كان لهم من أمجـاد في نصر الرسول وفي نشر الإسلام.
- **الخلف** وهم العرب القيسية الهلالية المضـرية الـذين يعيشون في إفـريقية وفي المغرب.

- **السلف** هم الأنصار الذين آووا الرسول وعزّروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه.
- **الخلف** هم الأنصار ودولة بني نصر التي كانت تدافع عن الدين الإسلامي[24].

- الرسول (ص) وصحابته نصروا الإسلام في الجزيرة وفي المشارق.
- المهدي وطائفته وصحبه من بعده وسلاطين الدولة النصرية والعبد وادية ينصرون الدين الإسلامي في الجزيرة وفي المغارب.

- الجزيرة الأندلسية هي الجزيرة العربية.

يتبين من خلال هذا التناظر أن هناك عدة عناصر كانت مواد للمتخيل الشعري والفكري في المغارب؛ وهي العصبية القبلية العربية، ومحاولة إدماج العصبية القبلية البربرية ضمنها، ولكن لا بهدف تكوين عصبية جاهلية جديدة وإنما لخلق نوع من الالتحام بين النسيج المجتمعي لخدمة مثل عليا وهي وحدة الدولة المدافعة عن عظمة الإسلام وقوته مثلما دافعت دولة الإسلام الأولى عنه. ومع أن عقد الدولة الموحدية انفرط فإن هذه «الإيديولوجية» بقيت مشروعاً قائماً لدى كبار المثقفين إلى نهاية القرن الهجري التاسع.

(24) انظر أحمد بن الزبير الثّقفي، الزمان والمكان، حققه وضبطه وقدم له وعلق عليه، محمد بن شريفة، 1413-1993.

III ـ خاتمة:

لم نتوخ تحليلاً شاملاً للقصيدة لأن مثل هذا التحليل لا تسمح به استراتيجية الكتاب. ولذلك نظرنا إليها في كليتها وقدمنا مفاهيم عديدة يمكن لكل باحث أن يختبرها في تحاليل تجريبية وتفصيلية. وكان مفهوما «الصورة» و«العمق» نواتي تلك المفاهيم. وقد نظرنا في «الصورة» مركزين على شكلها وعناصر جمالها وتماسكها وإيحاءاتها. وقد نظرنا في درجات العمق؛ وعمقه الأول هو رؤية ابن طفيل السياسية والفكرية وعمقها الثاني هو الجنس الأدبي الذي تنتمي إليه القصيدة وهو القصائد الاستنفارية، وعمقها الثالث هو المنتوج الثقافي والسياق السياسي المغاربي العام، وعمقها الرابع هو التجربة الإسلامية التاريخية النموذجية التي تكون شاهداً أمثل. وهذا العمق هو الذي أثر في خصائص الصورة فجاءت ملامحها مستمدة منه.

قصيدة ابن طفيل:

أقِيمُوا صُدُورَ الْخَيْلِ نَحْوَ الْمَغَارِبِ * لِغَزْوِ الأعَادِي واقْتِنَاءِ الرَّغَائِبِ
وَأذْكوا الْمَذاكِي الْعَادِيَاتِ على الْعِدَى * فَقَدْ عَرَضَتْ لِلْحَرْبِ جُرْدُ السَّلاهِبِ
فَلاَ تُقْتَنَى الآمَالُ إلاَّ مِنَ الْقَنَا * وَلاَ تُكْتَبُ الْعَلْيَا بِغَيْرِ الْكَتَائِبِ
وَلاَ يَبْلُغ الْغَايَاتِ إلاَّ مُصَمِّمٌ * عَلَى الْهَوْلِ رَكَّابٌ ظُهُورَ الْمَصَاعِبِ
يَرَى غَمْرَةَ الْهَيْجَاءِ أعْذَبَ مَشْرَبٍ * وإنْ عَرَضَتْ زُرْقاً جِمَامُ الْمَشَارِبِ
وَيَأْنَفُ إلاَّ مَكْسَباً مِنْ حُسامِهِ * ويُعْرِضُ عَزّاً عَنْ جَمِيعِ الْمَكَاسِبِ
ألاَ فَابْعَثُوهَا هِمَّةً عَرَبِيَّةً * تُحَفُّ بِأطْرَافِ الْقَنَا والْقَوَاضِبِ
أفُرْسانَ قَيْسٍ مِنْ هِلاَلِ بْنِ عامِرٍ * ومَا جَمَعَتْ مِنْ طاعِنٍ وَمُضارِبِ
لَكُمْ قُبَّةٌ لِلْمَجْدِ، شَدّوُا عِمَادَهَا * بِطَاعَةِ أمْرِ اللهِ مِنْ كُلِّ جَانِبِ
وَقُومُوا لِنَصْرِ الدِّينِ قَوْمَةَ ثَائِرٍ * وَفِيئُوا إلى التَّحْقِيقِ فيئَةَ رَاغِبِ
دَعَوْنَاكُمْ نَبْغِي خَلاَصَ جَمِيعِكُمْ * دُعاءً بَرِيئاً مِنْ جَمِيعِ الشَّوائِبِ
نُرِيدُ لَكُمْ مَا نَبْتَغِي لِنُفُوسِنَا * وَنُؤْثِرُكُمْ زُلْفَى بأعْلَى الْمَرَاتِبِ
فَلاَ تَزْهدُوا في نَيْلِ حَظِّكُمُ الَّذِي * لَكُمْ فيهِ فَوْزٌ مِنْ جَمِيعِ الْمَعاطِبِ
بِكُمْ نُصِرَ الإسْلاَمُ بَدْأً، فَنَصْرُهُ * عَلَيْكُمْ وَهَذَا عَوْدُهُ جِدُّ وَاجِبِ
فَقُومُوا بِمَا قَامَتْ أوائِلُكُمْ بِهِ * وَلاَ تُغْفِلُوا إحْيَاءَ تِلْكَ الْمَنَاقِبِ!
وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ النَّبِيَّ وآلَهُ * وَمَهْدِيَّهُ مِنْكُمْ بِلاَ عَيْبِ عائِبِ
وَفُزْتُمْ بِتَخْصِيصِ الْخَلِيفَةِ بَعْدَهُ * وَنِسْبَتِهِ الدُّنْيَا بِزُلْفَى الأقَارِبِ
وَطائِفَةُ الْمَهْدِيِّ مِنْكُمْ، وإنَّهَا * لَتَحْنو عَلَيْكُمْ باتِّصَالِ الْمَنَاسِبِ
وَمَنْ ذَا الَّذِي يَسْمُو لِيَبْلُغَ شَأوَكُمْ * إذَا كُنْتُمُ فَوْقَ النُّجُومِ الثَّوَاقِبِ
نَصَحْنَاكُمُ والنُّصْحُ في الدِّينِ وَاجِبٌ * بِمَا لَكُمْ فيهِ صَلاحُ الْعَوَاقِبِ
وَخَاطَبَكُمْ عَنَّا بَيَانٌ مُحَصْحِصٌ * يَشُقُّ سَنَاهُ دَاجِيَاتِ الْغَيَاهِبِ
هُوَ الأمْرُ أمْرُ اللهِ مُنْجٍ وَمُسْعِدٌ * لِكُلِّ مُنِيبٍ نَاصِحِ الْجَيْبِ تَائِبِ
وفيهِ ذُعافٌ لِلْعُداةِ إذَا انْتَحَى * تَمَكَّنَ مَا بَيْنَ اللَّهَى والتَّرَائِبِ
وَأنْتُم على التَّخْصِيصِ أجْدَرُ مَنْ بَنَى * بِذِرْوَتِهِ بَيْتاً رَفِيعَ الذَّوَائِبِ
فإنَّكُمُ قَيْسٌ، وفُرْسَانُ رَبِّنَا * عَلَى الأرْضِ مِنْ قَيْسٍ بِغَيْرِ مُغالِبِ
خُذُوا حَظَّكُمْ فالأمْرُ جِدٌّ، وإنَّمَا * يَكُونُ بِقَدْرِ الْجِدِّ قَدْرُ الْمَنَاصِبِ
وَقَدْ فازَ بالتَّقْدِيمِ مِنْكُمْ مَعَاشِرٌ * بِمَا قَدَّمُوهُ مِنْ حَمِيدِ الْمَذَاهِبِ
تَحُثُّ بِهِمْ نَحْوَ الْبِدَارِ إلى الْهُدَى * عِتَاقُ جِيادٍ أوْ عِتَاقُ نَجَائِبِ

فَطارُوا إلى الدَّاعِي سِرَاعاً كأنَّهُمْ * قِداحُ تَلَقَّى الْفَوْزَ مِنْ رَمْيِ ضَارِبِ
فَخُصُّوا مِنَ التَّكْرِيمِ والْبِرِّ بالَّذِي * يَكُونُ جَدِيراً بالْوَلِيِّ الْمُصَاقِبِ
فَنالُوا مَحَلَّ السَّبْقِ فَانْفَسَحَتْ لَهُمْ * رِيَاضُ الآمانِي سائِحَاتُ الْمَذَانِبِ
وَقَدْ شاهَدُوا مِنْ حُرْمَةِ الأمْرِ مَا قَضَى * لَهُمْ بأمانٍ مِنْ جَمِيعِ النَّوائِبِ
فَمَا لَكُمُ والنَّوْمَ عَنْ خَيْرِ هِمَّةٍ * تُقَلِّصُ أفْيَاءَ الشُّؤونِ الْجوَاذِبِ
وَتَعْطِفُكُمْ بالْمَشْرِفيَّةِ والْقَنَا * مَنَادِحُ عِزٍّ سامِيَاتُ الْمَطَالِبِ
وَمَا هِيَ إلاَّ دَعْوَةٌ عَزَّ ذِكْرُهَا * فَعَزَّ بِهَا في اللهِ كُلُّ مُصَاحِبِ
حَذَارِا فإعْرَاضُ الْفَتَى عَنْ نَجَاتِهِ * وتَضْيِيعُهُ لِلْحَزْمِ إحْدَى الْمَعايِبِ
وَمَا الْحَزْمُ إلاَّ طاعَةُ اللهِ إنَّهَا * هِيَ الْحَرَمُ الْمَنَّاعُ مِنْ كُلِّ طَالِبِ
نَعُدُّكُمُ السَّيْفَ الَّذِي لَيْسَ يَنْثَنِي * إذَا مَا نَبَا سَيْفٌ بِرَاحَةِ ضَارِبِ
وَنَجْعَلُكُمْ صَدْرَ الْقَنَاةِ إذَا غَدَتْ * تَأطَّرُ ما بَيْنَ الْحَشَى والتَّرَائِبِ
وَقَدْ كانَ مِنْ أقْوالِكُمْ مَا عَلِمْتُمُ * فإنْ كانَ فِعْلٌ فالرَّجَا غَيْرُ خائِبِ!
وَلَيْسَ خَطيبُ الصِّدقِ مَنْ قالَ فانْبَرَى * وَلَكِنَّ فِعْلَ الحُرِّ أصْدَقُ خاطِبِ
وَمَا خُلُقُ الأعْرَابِ إخْلاَفُ مَوْعِدٍ * ولَكِنَّ صِدْقَ الْوَعْدِ خُلْقُ الأعارِبِ
سَنَعْلَمُ مَنْ أوْفَى ومَنْ خاسَ عَهْدَهُ * وَمَنْ كانَ مِنْ آتٍ إلَيْنَا وذَاهِبِ
وَتَظْهَرُ أحْوالٌ يَرُوقُ سَمَاعُهَا * فَيَرْغَبُ في أمْثَالِهَا كُلُّ راغِبِ

الفصل الثاني

مثـال الحيوان

1 ـ الحيوان مثالٌ للإنسان:

يجد كل مهتم بالثقافات الإنسانية المختلفة أنها وظفت الحيوانات ـ أدبياً ـ للتعبير بها ومن خلالها عن معتقداتها وأوهامها وهمومها وطموحها وآمالها وأحلامها. وقد يجد المهتم ذلك التوظيف لدى الأمم الوثنية والموحدة، ابتداء من أقدم العصور إلى أحدثها، في حكاياتها الشعبية وخرافاتها وأساطيرها وآدابها الراقية ورسومها وتماثيليها.

الثقافة العربية ليست مستثناة من هذا الوضع، فقد ورد التعبير بالحيوانات في أشعارها الجاهلية وفي حكاياتها... وفي كتابها المقدس القرآن الكريم وفي أحاديث رسولها (ص) وفي آدابها الشعبية والراقية وفي كرامات صوفيتها وفي كتبها «العلمية». وقد منحت كل حيوان صفات معينة مميزة له عن غيره ينظر إليها بإيجابية أحياناً وسلبية أحياناً أخرى تبعاً لمقاصد المتكلم والمخاطب ومقتضيات السياق، فقد يمدح الحيوان ويهجى في آن واحد.

على أن المؤولين لدلالة الحيوان نوعان على الأقل، فهناك الحرفيون الذين يمنحون كل حيوان دلالة قارة؛ يقول الجاحظ: «وقد يشبه الشعراء والعلماء والبلغاء الإنسان بالقمر والشمس والغيث وبالبحر وبالأسد والسيف وبالحية والنجم ولا يخرجونه بهذه المعاني إلى حد الإنسان، وإن ذموا قالوا: هو الكلب والخنزير وهو القرد والحمار (...) وهو الجمل والقَرَنْبى ثم لا يدخلون هذه الأشياء في حدود الناس ولا أسمائهم ولا يخرجون بذلك الإنسان إلى هذه الحدود وهذه الأسماء[1]».

(1) عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ثالثة، 1969، وج: 8، ص 211).

وأمـا المؤولون فيعتبـرون معانيهـا المتواطـأ عليها حينـاً كالحـرفيين أو الحشـويين، وَيَعْبُرُونَها حيناً آخر ناظرين إليها على أنها أمثال؛ يقول الجاحظ مرة أخرى: «وقد يستقيم أن يكون شعر النابغة في الحية وفي القتيل صاحب القبر وفي أخيه المصالح للحية أن يكون إنما جعل ذلك مثلاً»[2].

على أن ما سنتّخذه مركزنـا وقاعـدتنا فيمـا سننجزه هي نصـوص المتصوفـة أنفهسم، إذ تنص بصراحة على أن الولي قد يتصور في صورة غير صورته، وأنه قد يدخل وينتقل من جرمه إلى أجرام مختلفة مثل الحمل والثور ونحـوهما، «فـالولي يتصور في ذات البهائم إذا أراد أن ينفذ قدراً»[3]. هكذا يمكن أن يتصور الولي في ثور فيقتل شخصاً، كما أن الشيطان يستطيع أن يتمثل في مثل القط والكلب؛ على أن الحيوانات المذكورة تتصور بصور مختلفة بحسب إرادة الله ومشيئته لتنتقم بأنواع من الانتقام أو لتجازي بضروب من المجازاة.

في ضوء هذا الذي قدمنا، فإن ما سنقوم به من تأويل يجد سنده لدى أسلافنا من العقـلانيين[4] ومن المتصـوفـة، كمـا يجـد دعـامتـه في المنجـزات العلميـة المعاصرة[5]. ولذلك فإننا سنسير في هذا الـطريق التأويلي المعتمـد على مقاييس وضوابط سالكين المرحلتين التاليتين.

● النظر إلى كرامات أبي يعزى الحيوانية بصفة عامة ضمن بنية الكتاب الذي وردت فيه.

● النظر إليها باعتبارها متجذرة في الثقافة الإنسانية.

● إن المـرحلة الأولى يمكن أن تعنون بـ«سفـر الاصطراع»، وهـذا السفـر يحتوي على: الصراع بين الحيوان/الإنسان، وعلى آليـات حكي الصراع، وعلى مكوناته. وينتج الاصطراع عن اختلال التوازن مما يؤدي إلى صيـاغة كـرامة تعيـد التوازن.

---

(2) نفس ما ذكر (ج 6، ص 254).

(3) أحمد بن المبارك، **الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ**، دار أسامة، بيروت، 1987، ص 344.

(4) انظر الفصل الخاص بابن رشد.

(5) انظر كتاب: محمد مفتاح، **مجهول البيان**، دار توبقال، الدار البيضاء، 1990 وخصوصاً فصل «التأويل» والفصل الأخير من الكتاب.

وأما المرحلة الثانية فيمكن أن تعنون بـ «العهد المستمد» ويضم سفر الدخول، وسفر الوادي المقدس، وسفر الاصطفاء.

2 ـ سفر الإصطراع :

أ ـ الصراع بين : الحيوان / الإنسان :

القارىء لكرامات أبي يعزى يجد قسماً منها يتحدث عن العلاقة التي كانت بين السلطة المركزية الموحدية وبين سلطة أبي يعزى. ولم تكن تلك العلاقة فريدة من نوعها، ولكنها كانت تعكس الصراع بين السلطتين المتنافستين للتحكم في العامة وتوجيهها، والكرامات التي اختصت بتصوير هذا الصراع هي :

- ما حدث به أبو إسحاق إبراهيم بن سليمان البلنسي.
- ما حدث به أبو محمد عبد الواحد.
- ما حدث به ابن أبي يعزى عن علاقة أبيه بالسلطان وبأبي عبد الله بن صناديد.

هذه الكرامات رواها أتباع الشيخ وأقرباؤه، اثنتان منها رواهما ابنه، وأخرى حدث بها أحد أتباعه، وسواها رواها أبو محمد عبد الواحد الموحدي. ومهما اختلف الرواة، فإن الكرامات كلها تصور العلاقة المتوترة بين أبي يعزى وبين سلطان الوقت ولكنها تختلف في بعض التفصيلات تبعاً لبعض اختلاف وجهة نظر الرواة.

ما يرويه أبو إسحاق إبراهيم البلنسي أن الخليفة الموحدي دعا أبا يعزى لوشاية قيلت فيه، وهي العلم بالغيب، وقد أثبت أبو يعزى أنه يعلم الغيب وما تخفي الصدور والجوارح. وبعد البرهان والحجة على مقدرة أبي يعزى اتعظ الخليفة وأمر أصحابه بالاتعاظ والاعتبار. كما أثبت أبو يعزى أهليته وقدرته على شفاء الجنون وإبراء مختلف الأمراض. وما يرويه الأمير الموحدي عن أبي الربيع بن تازاكوارت القبائلي يؤكد واقعة حبس أبي يعزى، ويبين موقف السلطة المركزية الثابت من المناوئين الدينيين، وهو موقف الصرامة المتجلي في الحبس أو في السجن أو في التغريب... وأما ما يرويه ابن أبي يعزى ففيه تفصيل، إذ يذكر سبب الاجتماع ويحدد مكانه واختياره رسولاً لأبيه، ومكان التقائه به، وعلم أبي يعزى بنيات الخليفة، وأسماء مشايخ الأمر، ووصول الشيخ إلى الخليفة، ومكاشفته الخليفة، وتحدي الخليفة له بأن يطلب من

أبي يعزى أن يبرهن على صلاحه فدفع التحدي بكرامات دامغة. وقد جنى أبو يعزى ثمار انتصاره: عوضه الله أتانا خيراً مما فقده، وحصل على أموال، واقترح على الأمير أن يزوره في منزله فلبى الأمير الدعوة وذهب هو ومشايخ الموحدين إلى منزل أبي يعزى فوجدوا الأسود مجتمعة عليه تلحس جلده وتداعبه. ولما رأى أبو يعزى الخليفة وركبه أمر الأسود أن تذهب إلى حال سبيلها. ولا غرابة في هذا، فهناك علاقة حميمة بين أبي يعزى وبين الأسود والأفعى والثعبان أحياناً، وهناك علاقة عداوة أحياناً أخرى، فنوع العلاقة تابع لنوع علاقة أبي يعزى بغيره.

إن هناك نواة صلبة وأساسية في هذه الكرامات، وهي أنه وقع نزاع بين الخليفة وبين أبي يعزى، ولكن هذه النواة حكاها كل راو بحسب مقاصده وبحسب مخاطبته وبحسب مقتضيات ظروف الحكي، ولكن هناك ثغرات في الحكي يجب ملؤها، وهذه الثغرات هي: متى وقعت المواجهة؟ أين؟ تحدثنا رواية أبي إسحاق إبراهيم بن سليمان البلنسي أن أبا يعزى وصل إلى الخليفة الذي كان «على ظهر الطريق بمحلته»، ولكن أية طريق؟ وأية جهة؟

قد أجابت رواية ابن أبي يعزى إجابة جزئية، إذ قالت: «فلما نزل بظاهر سلا بمحلته قال لأخيه»[6]. وتحدثنا كتب الحوليات أن عبد المؤمن الموحدي قدم من مراكش إلى سلا سنة 545 هـ وقدم مرة أخرى من تينمل إلى سلا: فأقام بها بقية سنة 548 هـ كما أنها تذكر أنه وصل إلى رباط سلا سنة 558 هـ «فكتب إلى جميع بلاد المغرب»[7].

أية سنة وقع فيها الاتصال بأبي يعزى من هذه السنوات الثلاث؟ وما المكان الذي وقع فيه الاجتماع؟ تقول رواية ابنه: «وبين ظاهر محلته ومنزلنا نحو من عشرين ميلاً»[8]، «فلما نزل بظاهر سلا بمحلته قال لأخيه..»، والمعتقد أن المسافة التي تفصل بين «سلا» وبين «تاغية» هي أكثر من عشرين ميلاً، معنى هذا إما أن يكون تقدير المسافة فيه خطأ، وإما أن تكون المجابهة لم تقع بظاهر سلا وإنما وقعت في

(6) أبو العباس العزفي، دعامة اليقين في زعامة المتقين (مناقب الشيخ أبي يعزى) تحقيق الأستاذ أحمد التوفيق، مكتبة خدمة الكتاب، الرباط، 1989، ص 51-52.

(7) أحمد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب، البيضاء، 1956، (ج 2، ص 143,123).

(8) العزفي، ما ذكر، ص 52.

الطريق إليها. وحينئذ يجب أن يتعرف على المسلك الذي سار فيه الأمير من مراكش إلى سلا بضبط مواقع المراحل التي كانت تقف فيها محلة الأمير مَقِيلَةً أو مُعَرِّسَةً. ولا يتأتى هذا إلا بالقيام بأبحاث إضافية تقارن بين الإشارات الواردة في مختلف المصادر وتكمل بعضها ببعض حتى يمكن تحديد زمان الاتصال ومكانه.

على أن رواية أبي الربيع بن تازكوارات القبائلي وما ورد لدى التِّميمِي في «المستفاد» تُبَيِّنَان أن المواجهة لم تكن مرة واحدة بين أبي يعزى وبين عبد المؤمن بن علي، وإنما كانت، فيما يغلب على الظن، عدة مواجهات. فقد حبس أبو يعزى في صومعة المسجد الجامع بمراكش، وأبو يعزى نفسه اعترف بأنه محبوس: «وحبسني القوم».

مهما يكن، فإن ما يتوفر لدينا الآن روايتان: إحداهما تتحدث عن حبس أبي يعزى، وثانيتهما تتحدث عن انتصاره. فأيهما وقع به الاختتام؟ هل انتصر أبو يعزى على الخليفة أم انتصر الخليفة على أبي يعزى أم أنهما افترقا متحابين متصافيين بدون حقد وكراهية ليقوم كلٍ منهما بدوره في مجاله الخاص ويكمل بعضهما بعضاً؟ يأخذ الخليفة الجباية ويُجَيِّش البُعُوثَ ويعمر الأرض... ويسهم أبو يعزى في تعبئة الناس للسلطة وفي ضمان التوازن النفسي والاجتماعي لعامة الناس التي كانت تعيش في خوف دائم.

ب ـ آليات حكي الصراع:

قبل الإجابة عن هذا السؤال، نتعرف على التقنية التي نميت بها نواة الصراع؛ وأهمها هذه التقنيات:

1 ـ التمطيط:

إذا كانت رواية البلنسي حدثتنا عن وصول الشيخ أبي يعزى إلى الخليفة، فإن رواية ابن أبي يعزى بينت للقارىء أن هناك مرسلاً، وهو الخليفة، ومرسلاً إليه وهو ابن أبي يعزى، وموضوعاً ثميناً مبحوثاً عنه، وهو أبو يعزى. فالكرامة تقول: إن الخليفة لما نزل بظاهر سلا بمحلته قال لأخ أبي يعزى لأبيه: ما يدعي أخوك؟ فأجابه الأخ معتذراً عن عدم قدرته على الخوض في أسرار الشيخ والجرأة عليه فبعث له ابنه فالتقى به في الطريق فجرى حوار بينهما... وإذا جاءت خاصة الأمير مجملة مبهمة في الكرامة الأولى فإنها جاءت مفصلة في الكرامة الثانية عبر عنها بمشايخ الأمر الذين

ذكر أسماءهم. ولكن الكرامتين تلتقيان في إظهار مكاشفات أبي يعزى وقدرته على إنجاز ما لا يستطيع البشر العاديون أن يفعلوه.

2 ـ التكثيف:

على أن هذا التمطيط يتخلله تكثيف، ففي الكرامة الأولى تفصيل: مثل فتك الأسد بالحمار، ولكن الكرامة الثانية تلخص الحدث في «وذكر شأن الحمار» بالتعريف ليتذكر القارىء ما تقدم، ولكن هذا التكثيف لم يكن إلا مؤقتاً؛ فقد ذكرت الكرامة الثانية جنس الحمار، أي أنه أتان، وتألّم أبْنَائِهِ لفقدها، وحصولَه على خير منها مع مال. وعلى هذا، فإن التكثيف والتمطيط متلازمان وآليتان تتحكمان في فضاء كل خطاب.

3 ـ التزيد:

إذا قصدنا بالتمطيط توسيع نواة معينة باعتبارها رحماً لما ينسج حولها من حالات وأعمال، وبالتكثيف تركيز ما كان موسعاً بالإشارة إليه أو بالإحالة عليه فإننا نقصد بـ«التزيد» الإتيان بمعلومات جديدة لم تذكر في الكرامة السابقة، وهو ما عبر عنه المؤلف بـ«وزاد ابنه» وهذه الزيادة تتمثل في شد ركاب الخليفة إلى زاوية أبي يعزى ورؤيته إياه يداعب الأسود وتداعبه.

إن الكرامات المتعلقة بعلاقة أبي يعزى بالسلطة تكون نواة واحدة، ولكن النواة مططت بضرورة جنس الكرامات، أو بطريق التزيد، أو كثفت بعض عناصرها أو حذفت تبعاً لمقاصد الحاكي ولهيأة المخاطبين بالكرامة ومكان الحكي وزمانه، وقبل كل ذلك مقاصد جامع الكرامات؛ على أنه مهما اختلفت أحجام هذه الكرامات ورواتها، فإن فيها ثوابت لا تتغيب في أية منها، وإذا ما فقد بعضها، فإنه يجب أن يستحضر بالاستدلال بالغياب (الاستصحاب).

ج ـ بنية الصراع:

وهذه الثوابت تتجلى في عناصر بنية الصراع. فهذه الكرامات تمثل صراعاً مريراً بين الخليفة وبين أبي يعزى، وبين قوات كل واحد منهما؛ فالخليفة والخاصة والعبيد والخيل والعلم الدنيوي في جهة، وأبو يعزى وعلم الغيب والمكاشفات والقدرة الخارقة المتمثلة في يده أو في عصاه في جهة مقابلة. أو بتعبير آخر بين الجاه الدنيوي/وبين الولاية الإلهية؛ وَرَمْزَا المُوَاجَهةِ: الأسد/الحمار.

بناء على القوتين خيض الصراع المرير الذي تكونت عناصره من:

معتد	معتدى عليه	منتقم إنساني	عادل إلاهي
الأسد	الحمار	أبو يعزى	الإله
الواشي	أبو يعزى	الخليفة	الإله

وهذه الخطاطة تبين أن هناك تماثلاً بين «الأسد» و«الوشاة»، أو «الخاصة» أو «المشايخ» كما نجد التماثل نفسه بين «الحمار» و«أبي يعزى» من جهة، وبين «أبي يعزى» وبين «الخليفة»، وبين «إلـه» الخليفة وبين «إلـه» أبي يعزى من جهة ثانية، وتأويلاً لهذا التماثل فقد يكون «الوشاة» هم «الأسد»، و«أبو يعزى» هو «الحمار»، والخليفة هو «أبو يعزى». وأما الإله فواحد، ويصح عكس الأمر. يتضح من هذا أننا في بنية عناصرها غيرمتسمة بالاستقرار جامعة بين أشباه الأضداد؛ فالأسد هو الحيوان المعروف مرة، وهو الإنسان مرة أخرى، والحمار هو الحيوان المعروف آناً، وهو أبو يعزى وأتباعه آناً آخر. . . وهكذا، فالواشي أو الوشاة هم الأسد، والحمار هو أتباع أبي يعزى .ذلك لأن الخليفة لم يتول اختبار أبي يعزى وامتحانه وبلاءه بنفسه، كما أن حمار «أبي يعزى» هو الذي كان موضع الاختبار.

انتدب الخليفة بعض خاصته لاختبار «أبي يعزى»؛ تقول الكرامة: «فتوقف في أمره ثم قال لبعض خاصته»؛ ولهذا كان أولئك المنتدبون يخبرون الخليفة بما ينجزه أبو يعزى من خوارق ويطلعونه عليه؛ فالخليفة علم أن موضع الكرامة سيكون هـو «الحمار» الذي سيأكله السبع، مع أن «الحمار» سيدخل ضمن مرابط خيل الخليفة وتحت حراسة عبيده. ثم علم أن «الأسد» فتك بالحمار وأن الحراس من العبيد فروا وأن أبا يعزى قتل الأسد. وأمام هذه الخوارق اقتنع الخليفة بولاية أبي يعزى وتأكد من قواه الخارقة.

د ـ اختلال التوازن وإعادته:

على أن أمر حكاية هذه الكرامات يتجاوز الخليفة الموحدي، و«أبا يعزى»، إذ هي ترمز إلى كل وضع يختل فيه توازن القوى ويحتاج إلى توازن لئلا تختل نواميس الكون والمجتمع؛ فأبو يعزى أخل بنواميس الكون حينما كان يكـاشف الناس بمـا يعملون من أفعال، وقد أدت مكاشفاته وعلمه بالغيوب إلى إشاعة التنافس أو الفوضى أو تعجيل الفتن أو تنشيط الهمم إليها. فقد روي بالتواتر الظاهر إخباره بالغيوب وأنواع

المكاشفات وإبداء الأسرار. . . فأبو يعزى: «مكاشفاته معروفة وفضائحه للمجرمين معروفة»[9]. هذه المكاشفات استنكرها أبو شعيب أيوب نزيل أزمور. جاء في إحدى الكرامات ما يلي: «وصل إلى الشيخ الصالح أبي يعزى كتاب من الشيخ الصالح الفقيه أبي شعيب أيوب نزيل أزمور المعروف بالسارية يلومه على كشف أسرار المسلمين وينهاه عن هَتْكِ أستارهم ويتقدم إليه بمثل قوله عليه السلام: من ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة. وقال له: يأتيك الزوار والوفود فتقول لهذا: فعلت كذا ولهذا فعلت كذا، ولهذا كانت منك كذا ولهذا أنت الذي تفعل كذا وكذا. اتق الله في أمة محمد عليه السلام، ونحو هذا من القول»[10]. وهذا السلوك من أبي يعزى هو الذي استنكره الخليفة نفسه؛ فالمجابهة بين الرجلين وقعت بسبب «أن قوماً وشوا عنده بتلك المكاشفات ومواصلات الإخبار عن الغيوب»[11]:

أبو يعزى تجاوز الحدود المعتادة بين البشر العاديين بعلمه الغيب وبمكاشفته الناس مما أدى إلى أن ينبه الشيخ أبو شعيب إلى خطورة سلوكه وإلى أن يثور عليه الفقهاء ويحرضوا السلطة عليه لتوقفه عند حدِّه. وأهم كرامات أبي يعزى تصور هذا النزاع الذي وقع بين الطرفين: السلطان/المتصوف؛ **على أن السلطان لم تأخذه العزة بالإثم فيفتك بالمتصوف ولكنه كان واسطة خير بين «أبي يعزى» والشيوخ والخاصة. ووساطته هذه أرجعت المياه إلى مجاريها وعقدت صلحاً بين الطرفين.** تقول الكرامة: «فنقل ذلك للخليفة فقال لجلسائه: اعتبروا بهذه القصة وإن كانت عجباً. فقد ضربها لكمْ مثلاً وجعلها أدباً، فكأنه يقول: أنا رب الحمار قتله لي الأسد فسلطت عليه فقتلته، وأنا عبد وربي الله. وإن قتلتموني غضب لي سيدي ففعل ذلك أو أشد منه لمن قتلني، وهذا منه رضي الله عنه اعتبار عجيب وخاطر سهمي (؟) الفراسة مصيب ولا عنه معدل للبيب ولا شك فيه أريب»[12].

اتضحت بطولة أبي يعزى وولايته في عدة مستويات إذ أرجع الأمور إلى نصابها عدة مرات: الأسد يعقر الحمار، وأبو يعزى يقتل الأسد جزاءً وفاقاً. وكان هناك استغراب واستنكار لأعماله وشك في خوارقه فَحَوَّلَ الشَّكَّ إلى يقين والعناد إلى انقياد والجحود إلى تسليم؛ ومع أن حكاية الكرامة تتجه إلى إظهار غلبة أبي يعزى إلا أنها

(9) ما ذكر، ص 37.

(10) ما ذكر، ص 63.

(11) ما ذكر، ص 51.

(12) ما ذكر، ص 48، وربما يمكن أن يقرأ ما أمامه استفهام؛ «وخاطر سهمه للفراسة مصيب».

غالباً ما تتجه إلى تحقيق توازن بين «أبي يعزى»والخليفة الموحدي. فقد سلم الخليفة بما أتى به «أبو يعزى»، وأبو يعزى في خدمة السلطة المركزية أو مساعد لها: **يطفىء الثائرة بين القبائل ويدعوها لطاعة الخلفاء.**

ورغبة منا في مزيد تبيان التوازن نتابع تطور حكايات الكرامات؛ فالخليفة هو المرسل الذي يريد أن يتقصى آثار الرجل، وأما الرسول فكان غير معروف، إذ تعبر الكرامة بـ «وصل» أو بـ «فوجه عنه» حيناً، وكان معروفاً حيناً آخر لما تعلق الأمر بابن أبي يعزى... وكان المطلوب هو أبو يعزى في كل الأحوال، وخصوصاً ما تنص عليه الكرامة الثانية التي يرويها القبائلي. إذ تذكر: «لما أُتِيَ سيدنا أمير المؤمنين الخليفة بالشيخ الصالح أبي يعزى وكان عنده شبه المحبوس»[13]؛ على أن هذه الكرامة نفسها تحاول أن تحقق التوازن بين سلطة أبي يعزى وسلطة أمير المؤمنين، إذ تقف موقفاً وسطاً وتتأرجح بين قوتين: يقول أبو يعزى: «حبسني القوم وفي بقية وسيخلون سبيلي»[14]؛ فالشيخ لم يكن محبوساً وإنما كان شبه محبوس، وشبه الحبس هذا سيرتفع وترجع المياه إلى مجاريها وتضع «الحرب» أوزارها بين «أبي يعزى» وبين سلطان الوقت، ولو كان الأمر يتعلق بغير أبي يعزى لبقي سجيناً إلى أن يفارق الحياة كما وقع للقبائلي.

الخليفة بطل و «أبو يعزى» وابنه بطلان؛ فالخليفة لم يتهيب ولم يرهب خوارق أبي يعزى، ولكنه لم يركب رأسه وينزل عقاباً بالمتصوف يكون وبالاً عليه؛ وابن أبي يعزى قبل البعثة إلى أبيه لأنه واثق من قدرات أبيه، وأبو يعزى لم يمانع في الذهاب إلى الخليفة وإنما أتى إليه شامخ الأنف واثقاً من نفسه ومؤمناً بِقُدُرَاتِهِ؛ تقول الكرامة: «فجعلني الرسول إليه [...] قال: فركبت فرسي وسرت إليه، فما سرت أكثر من ثلاثة أميال حتى لقيته، فقال لي باللسان الغربي: أرسلك أمير المؤمنين. قلت نعم، قال: إنه يريد أن يقتلني ولكن سر بنا إليه»[15].

إن الكرامات الواردة في مواجهة الشيخ للسلطان **سعت إلى تأكيد بنية للتوازن؛ التوازن بين القدرات الخارقة وبين الجيوش والخاصة وشيوخ الأمر؛ التوازن بين العلم بالغيب والمكاشفات وبين علم الظاهر، وعلم الأمير وعلم الفقهاء... فإذا**

---

(13) ما ذكر، ص 49.

(14) ما ذكر.

(15) ما ذكر، ص 52.

بهت السلاطن وصحبه ووقع التسليم لأبي يعزى، فإن «أبا يعزى»، أو كما تصوره الكرامة، لم يعنت خصومه. وعلى هذا رجعت المياه إلى مجاريها وتحقق التوازن الذي كانَ قَدِ اختل بين الخليفة وبين «أبي يعزى»، وتحول الصراع إلى مصالحة بين القوتين واحتفظت كل منهما بموقعها، ولم تستسلم إحداهما إلى الأخرى، وإنما تَوَاءمَا وتصالحا، تقول الكرامة: «وزاد ابنه عبد الله أن الشيخ أبا يعزى عرض على الخليفة الوصول إلى منزله بحكم التشريف والقيام بالواجب من التضييف. قال فسار هو وأولئك الأشياخ ومن حضر معهم. . . »[16].

هـ شمولية التوازن:

تبعاً لهذا التوازن الذي نتج عن المصالحة وقعت مصالحة أخرى موازية بين أبي يعزى، وبين الأسود؛ فإذا كان أبو يعزى قتل الأسد في الكرامة الأولى، فإنه كان في الكرامة الأخيرة نائماً «مع طائفة من الصوفية الأسود، رأسه على أسد ورجلاه على آخر، وهو عريان في سراويله، وما دار به من الأسود يلحسونه»[17]. وهذه الواقعة تجعل التساؤل التالي يطرح: لماذا عُومِلَ الأسد معاملتين مختلفتين؟ ما العلاقة بين مخاصَمةِ أبي يعزى الأمير ومخاصمته الأسد؟ ما العلاقة بين مصالحة أبي يعزى مع الخليفة ومصالحته الأسد؟ ما العلاقة بين الأسد والخليفة، وبين الأسود وشيوخ الأمر والخاصة؟ لماذا اختير الحمار والأسد لجعلهما بطلين رامزين لصراع أبي يعزى مع الخليفة وحاشيته؟

للإجابة عن هذه الأسئلة التي طرحناها نقرر مبدئياً تجاوز المعاني التي تتبادر إلى الذهن أول وهلة ـ الحمار حيوان أليف والأسد حيوان كاسر ـ إلى المعاني الرمزية التي تليق بسياق الكرامة وبمقاصدها؛ على أن كل حيوان يمكن أن يوصف بصفات سلبية كما أنه يمكن أن ينعت بصفات إيجابية. يقول الجاحظ في الحمار: «وللناس في مدحه وذمه أقوال متساوية بحسب الأغراض»[18]. وسنستبعد هنا المعاني القدحية للحمار ونتجه نحو صفاته الإيجابية باعتبار أنه كان «للرسول حمار»، وكان «الأنبياء يركبون الحمير». وعلى هذا الأساس يمكن أن نفترض **أن ذكر الحمار في الكرامات التي نحللها يشير إلى سياق مقدس يعلي من شأن هذه البهيمة**، ذلك السياق الذي هو

(16) ما ذكر.

(17) ما ذكر، ص 53.

(18) الجاحظ، ما ذكر، ص 251،238.

سياق النبوة، وسياق الصوفية. وكما كان في مدح الحمار وذمه أقوال متساوية فكذلك كان في الأسد؛ وأوصاف الأسد معروفة متداولة بين الناس في الاستعمال العادي، ولكن الرسول (ص) يصفه بـ «كلب الله»، والكرامات لا تحيل على هذا المعنى وإنما تركته مضمراً. وقد انتقت من سِجِلِّ الأسد: «أشرف الحيوان المتوحش، إذ منزلته منها منزلة الملك المهاب لقوته وشجاعته وقساوته وشهامته وشراسة خلقه»[19].

بناء على هذا، نرى أن هناك قوتين متصارعتين: إحداهما طاغية متمثلة في الأسد المتوحش القاسي الشرس، والملك أسد متوحش وقاس وشرس. وعلى هذا يتحقق نوع من التعادل مما يصح معَهُ تبادل المواقع: الملك أسد؛ الأسد ملك؛ وثانية القوتين أليفة ووديعة وصبورة ومتجلدة... والإنسان الذي له هذه الصفات يصح أن يدعى «حماراً» أي أن: الإنسان العادي حمار، الحمار إنسان عادي.

الكرامة الأولى تصور الصراع بين قوتين: الأسد/الحمار. أي بين الخليفة وأتباعه/أبي يعزى حمار الرسول والأنبياء ومصطفى المستضعفين في الأرض. فتك الأسد بالحمار اعتداء على المقدس، والقضاء على الأسد رد الأمور إلى نصابها، أي انتصار السلطة الروحية على السلطة الدنيوية. **على أن الكرامات اتخذت موقفاً وسطاً، إذ جعلت الخليفة يستخلص العبرة بناء على عقدة المشابهة بينه وبين الأسد، وعقدة المشابهة بين الحمار وبين أبي يعزى ومستضعفي أتباعه، واعتماداً على هذه المماثلة والمشابهة وقع التسليم لأبي يعزى وأُوصِيَ بتبجيله واحترامه.**

هكذا، لما كان النزاع بين أبي يعزى وبين الخليفة وخاصته وقعت المعركة بين الحمار وبين الأسد، ولما انتهى النزاع بمصالحة بين أبي يعزى وبين الخليفة وقعت المصالحة بين أبي يعزى وبين الأسود، مما أدى إلى أن يتحكم أبو يعزى في مملكة الحيوانات جميعها وفي موازناتها الإنسانية. فالخليفة والخاصة وشيوخ القبائل هم الأسود والحيوانات الكاسرة والجارحة، و«أبو يعزى» شبيه بالرسل وبالأنبياء يتحكم في الحيوانات ويصرفها حسب مشيئه وإرادته.

يتبين من هذا أن الحيوانات المذكورة في كرامات أبي يعزى اتخذت موقفين متناقضين: أحدهما مناوىء لأبي يعزى، وثانيهما مؤيد له، **فإذا كانت الحيوانات مناوئة له فهي استعارة للسلطة الحاكمة وأتباعها في حالة غضب على الشيخ، وإذا**

(19) الدميري، حياة الحيوان الكبرى، مادة، أسد، المكتبة الإسلامية، وانظر أيضاً القزويني، عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، مطبوع بهامش حياة الحيوان الكبرى للدميري.

كانت مصالحة فهي استعارة للسلطة الحاكمة وأتباعها في حالة رضى عن الشيخ؛ وكلا الموقفين ناتج عن ميزان القوى بين السلطة وبين الشيخ، وعن نوع العلاقة التي تكون بينهما: علاقة صراع أو علاقة مصالحة. للتدليل على هذا نسوق الكرامة التالية: ونصها ما يلي: «وحدثني أيضاً عنه ابنه قال: نزل في بعض الأيام هو ومن كان عنده من أصحابه إلى الوادي الذي يلي داره ليغسلوا ثيابهم، ودخل الشيخ في ظل شجرة من السرو فنام وَنَزَل ثُعْبانٌ كبير له عرف كعرف المهر أو نحو ذلك انحدر إلى ذلك الوادي فشرب منه ثم رجع إلى موضع الشيخ أبي يعزى فخافه القوم عليه، فلما بلغ إليه لحس رجليه ودخل معه في ثيابه حتى أخرج رأسه من جيبه. فقال لأصحابه: لا تخافوا إنما هو رسول جاء يخبرني أن أربعين فارساً يصلون إلينا الليلة. وهو القائد أبو عبد الله بن صناديد في بقية العدة من أصحابه. ثم أمر أصحابه بالنظر في قراهم وإعداد الطعام لهم، فوافى القائد المذكور أصحابه فأقبل عليهم قبولاً حسناً...»[20].

تقدم الكرامة ذلك الثعبان العجيب الذي يجمع بين مخلوقين: ثعبان له بعض ملامح الفرس أو هو حيوان مركب. هذا التركيب يجعله مزيجاً من «ثعبان» ومن «فرس»، ومع ذلك فقد جمعت علاقة حميمة بينه وبين أبي يعزى، فقد تداخلا في ثوب واحد وربما تحادثا بلغة واحدة مما قضي منه عجب أصحاب أبي يعزى، ولكن عجبهم زال حينما أخبرهم الولي بأنه رسول جاء يخبرهم بقدوم أحد أعوان السلطة وجماعته. إن الكرامة تطابق بين هذا الكائن الغريب المزيج من فرس وثعبان وبين القائد أبي عبد الله بن صناديد، الذي يكون قد جاء على فرس. فهذا الثعبان هو القائد أبو عبد الله بن صناديد، وما يشبه الفرس هو فرسه. وبتعبير آخر: أبو عبد الله بن صناديد ثعبان، وفرسه هو الفرس الثعبان. وهكذا، فإن هذه الكرامة أَوَّلَتْ رمزها بنفسها، إذ تبين المداخلة بين أبي يعزى وبين القائد جو المصالحة الذي ساد بين الشخصين وبين الاتباع. فقد أمر أبو يعزى أصحابه بقراهم وبإعداد الطعام لهم و «أقبل عليهم قبولاً حسناً».

مع كل هذا، فقد يتساءل المرء عن السر في أن الرسول كان ثعباناً على هذه الصورة المفزعة التي جعلت مريدي أبي يعزى يخشون عليه من الهلاك، ولم يكن في زي إنسان بشوش الوجه وضاحه في ثياب بيضاء شديدة البياض أو صفراء فاقعة

(20) العزفي، دعامة، ص 53-54.

الصفرة، راكباً على جواد أصيل مطهم أو بغل فاره. . .؟ لعل الجواب يكون ذا شقين: أحدهما مخاطبة الاتباع بما هو آذَى وأضَرُّ للإيمان بالشيخ وزيادة التعلق به لأنهم يعلمون ماذا يفعله هذا الثعبان. . . وثانيهما أن السلطة أذى مطلق وشر مستطير. ولذلك، فإن أحسن وسيلة للتعبير عنها هي هذه الحيوانات الكاسرة والمؤذية: هي أسود وهي ثعابين وهي حيوانات أخرى ضارية

و ـ التَّصَوُّر والتَّمَثُّل:

هل يمكن بناء مراتب سلطانية أو مجتمعية اعتماداً على الحيوانات الواردة في الكرامات وفي الأدب الشعبي، فيمكن أن يقال مثلاً: السلطان هو الأسد، وشيوخ القبائل هم الأسود، والقائد هو الثعبان. . . وهكذا يذهب في التدرج إلى أن يعبر عن كل شخص ورتبته في المجتمع مما يؤدي في نهاية المطاف إلى عالمين: عالم الحيوان/عالم الإنسان؟. ومَا دامَ التسليم قد وقع بتصور الصوفي في الأجرام الحيوانية، فلم لا يقع التسليم بتمثل الناس العاديين في الأجرام الحيوانية أيضاً؟ وعلى أساس هذا نفترض أن الكرامة حينما تريد أن تعبر عن الخير تبرز الجانب الممدوح في الحيوان، وحينما تريد أن تعبر عن الشر فإنها توظف الجانب المذموم في الحيوان. وإذا ما صح هذا الفرض فإنه يصير لدينا عَالَمانِ مُتَعادِلاَن، كل منهما يقوم مقام الآخر أو يتبادل معه موقعه: الناس بهائم والبهائم ناس، والمجتمع غيضة، والغيضة مجتمع. . .[21].

يمكن التدليل على هذه الفرضية بالكرامة التالية: «حدثني عنه ابنه أنه رآه وغيره ذات يوم في غيضة من تلك الغيضات وهو بها في سراويله متجرداً من ثيابه. فقد اجتمع إليه أنواع البهائم من السباع والوحوش والحشرات والهوام، وكل يشم ويلحس ما أدرك منه». من السهولة بمكان القيام بمعادلة بين أهم مفاهيم هذه الكرامة:

الغيضة = المجتمع.
الثياب = الآثام.
البهائم = الناس.
السباع = السلطة.

(21) لمعرفة الخلفية النظرية لهذه التأويلات يرجع إلى «مجهول البيان» وخصوصاً فصل «التقييس».

(22) العزفي، دعامة، ص 54.

الوحوش = اتباع السلطة من دواب البر مما لا يستأنس.

الحشرات = ضعاف الناس.

الهوام = عامة الناس.

إذا صح هذا التأويل[23]، فإن ما ذكر في هذه الكرامة يصبح مشبهاً به محذوف المشبه الذي هو فئات المجتمع المغربي المختلفة التي تَتَحَرَّمُ بأبي يعزى؛ على أن الأمر ليس بهذه البساطة، وإنما تأتي الرموز متباعدة ولكنها يتناص بعضها مع بعض مما يجعلها مُفَسِّرَةً لبعضها بعض ومكمِّلةً لبعضها بعض. فإذا ما وجدنا العلاقة فيما مضى واضحة بين: السلطان/الأسد؛ الشيوخ/الأسود؛ القائد/الثعبان؛ زوار أبي يعزى من أعيان القبائل وصالحيهم/الأسود التي كانت تلحسه وتشمه... فإن الأمر ليس كذلك في كرامات أخرى. وتَغَلُّباً على هذه الصعوبة فإننا سنجعل الكرامات يخصص بعضها بعضاً.

هناك كرامة تحدثنا عن أسد وثب على فريسة من ماشية جيرانه فانكب في مطمورة فَهَمَّ أَصْحَابُ الشاة الفريسة أن يقتلوه فنهاهم أبو يعزى عن قتله وأمره بالتوبة، فتاب الأسد. وأما الكرامة المؤولة فتخبرنا أن القائد الجياني سجن «دوناس» الخضار فأصابَ القائد مَرَضٌ، فأطلق «دوناس» فشفي. إن هاتين الكرامتين تقدم بنيتين متوازيتين؛ إحداهما تصلح مؤولة للأُخْرَى[24].

الأسد	الشاة الفريسة	انكباب الأسد في مطمورة
القائد الجياني	دوناس الضحية	إصابة القائد بمرض
توبة الأسد		إطلاق السراح من المطمورة
توبة القائد		إطلاق السراح من المرض

إذا ما صح هذا التأويل فعلينا أن نتتبع وظائف مختلف الحيوانات في كرامات أبي يعزى ملتمسين ما يماثلها من مختلف «الفئات الاجتماعية» المغربية لذلك العهد. وتوضيحاً لهذا نزعم أن الإنسان إذا كان من علية القوم فإنه غالباً ما تعبر عنه الكرامة بالأسد أو بالثعبان أو بالأفعى... ولهذا نجد ارتباط هذه الحيوانات بكلمة أعيان،

(23) لمعرفة خلفيات هذا التأويل، فليرجع إلى:

محمد مفتاح، دينامية النص (تنظير وممارسة)، الدار البيضاء، 1987.

(24) تستعمل المؤولة هنا بمعناها «البرسي».

سواء أكانوا من رجال الدين أو الدنيا، كما يستعمل التعبير بالثعبان أو بالأفعى للإحالة على القائد أو على أحد الأعيان؛ فالثعبان كان الرسول أو القائد، وكانت الأفعى هي المخيفة لأحد أعيان قسنطينية... وقد يقصد التعبير بالحشرات والهوام والقنافذ ضعاف الناس؛ فإذا ما طمعت القنافذ في تبن الناس فإن أبا يعزى يكون رؤوفاً رحيماً بها؛ والإنسان الغادر ذئب يكفر «نعمة من رباه وآواه»[25]. وإذا ألف بين الكبش والحمار فما ذلك إلا رمز إلى الصلح بين القبائل المتنافرة، فقد كان أبو يعزى «**يسكن الفتن الثوائر ويطفىء وقود النوائر ويدعو للسمع والطاعة للأئمة والأمراء في كل باد وحاضر**»[26].

إن الكرامات استعملت الحيوانات رموزاً إلى فئات اجتماعية محكومة بالشيخ، فهو يصرف مختلف الحيوانات في مختلف شؤونه ابتداء من الأسود والوحوش إلى الأفعى والديك الذي يقرع عين أحد العصاة، وتبعاً لذلك فسلطته فوق كل سلطة.. وعلى هذا، فالحيوانات في الكرامات استعارة على سبيل التمثيل؛ فالكرامة مَثَلٌ، فحيواناتها هم الناس، والناس هم الحيوانات؛ فالذين كانوا يصلون بغيروضوء يجد فيهم أبو يعزى «رائحة الكلاب»[27]. والذي أصابه مس من الجن «يهر هرير السباع»[28]، ومسخ أحد الظلمة أسداً أسْوَدَ لأنه «كان رجلاً فاجراً اقتطع بيمينه حق امرىء مسلم[29]».

3 ـ العهد المستمَد:

إن هذه الرموز ليست من اختراع أبي يعزى، ولكنها رموز متجذرة في الثقافة الإنسانيّة بما فيها من مأثورات قديمة وكتب مقدسة... واقتناعاً مِنّا بهذه الخلفية، فإننا سندعو هذه الفقرة على سبيل الاستعارة بالعهد الذي سنقسمه إلى أسفار؛ أولها سفر الدخول، وثانيها سفر الوادي المقدس وثالثها سفر الاصطفاء، ويمكن لباحث آخر أن يضيف أسفاراً أخرى، لأن المهم لدينا هو الربط بين ما هو عام وبين ما هو خاص. ونبدأ الآن في تقديم لمحة عَنْ كل سفر.

---

(25) العزفي، دعامة، ص 57.
(26) ما ذكر، ص 42.
(27) ما ذكر، ص 44.
(28) ما ذكر، ص 48.
(29) ما ذكر، ص 56.

أ ـ سفر الدخول:

يمكن أن يتخذ تمثيلاً لهذا السفر «كرامة الشجرة»، ولتوضيح هذه الكرامة نعقد مقارنة بين الشجرة التي أكل منها آدم وبين الشجرة التي كانت في دار أبي يعزى وأكل منها القسنطيني. فقد تحدثت التوراة والإنجيل والقرآن وكتب إسلامية وغير إسلامية عديدة عن قصة آدم هذه وعن كيفية خروجه من الجنة. فقد أسكن الله آدم وَزَوْجَهُ الجنة وأطلق لهما أن يأكلا كل ما أرادا من ثمارها غير ثمرة شجرة واحدة أمرهما أن لا يقرباها، ولكن خصمهما إبليس لم يستسغ حياة آدم وحواء فاحتال على الحية حتى أدخلته إلى الجنة ليتصل بهما ويوسوس لهما فدلهما على الشجرة التي منعا من الأكل منها لأنها «شجرة الخلد وملك لا يبلى»، فأغواهما الشيطان فأكلا من الشجرة فأنزل العقاب بهما وبالحية وبإبليس. تلك هي قصة خروج آدم وحواء من الجنة.

وأما كرامة شجرة أبي يعزى فتقدم لنا العناصر التالية: كانت في بيته شجرة تين لا ينقطع ثمرها، وقد سَمِعَ أحدُ أعيان قسنطينة بحديثها فاستبعده وَشَكَّ في الأمر وسوَّلت له نفسه أن يشد الرحال إلى بيت أبي يعزى ليشاهد عَيَاناً ما روي له خَبَراً. ولما وصل أذن له أبو يعزى بالأكل من تين الشجرة ما شاء ولكن «الحية الكبيرة» منعته فأمرها أبو يعزى أن تترك الشجرة لتترك الرجل يأكل ما يلذ له ويشتهيه. في هذه الكرامة عناصر مشتركة بينها وبين ما ورد في «سفر التكوين» الذي هو أصل لنشأة هذه الموضوعة ورواجها؛ فأبو يعزى له جنته التي فيها تلك الشجرة الدائمة الثمرة ذات الأغصان المتشعبة التي كان يأكل منها أبو يعزى وأبناؤه وأهلوه كما كانت شجرة الجنة ذات أغصان متشعب بعضها في بعض وذات ثمار من أكلها خلد.

لعل هذه المشابهة هي التي دعت الكرامة إلى أن تجعل «خلفهم بن علا الناس» ينكر وجود مثل تلك الشجرة في جنة دنيوية، هي جنة أبي يعزى. وهذا الإنكار يضاد ذلك الإيمان، ولذلك وقع هناك النهي عن الأكل من الشجرة، ووقع هنا التحريض على الأكل منها. وكانت الأفعى هناك وسلة لإدخال الشيطان إلى الجنة ليوسوس لآدم وحواء، وكانت الأفعى هنا هي المانع من أكل تين «الشجرة». وقد أكل «خلفهم بن علا الناس» وأخوه «الحاج ميمون» في حين أكل آدم وحواء هناك.

كرامة الشجرة تتناص مع ما ورد في سفر التكوين حول «قصة الخروج» ولكنه تناص عكسي، إنها هنا «قصة» للدخول» في جنة أبي يعزى وعالمه الصوفي المؤدي إلى الجنة الموعودة لأبدية، عوقبت الأفعى هناك عقاباً عسيراً أَبَدِّياً، وعوملت ببعض

اللطف هنا، عُوقِبَ آدم وحواء هناك، ورضي عن الآكلين من شجرة أبي يعزى؛ فالأفعى من جنود الشيخ المجندة ولذلك كانت من الرموز الأساسية لإقناع المنكرين والجاحدين ليسلموا بما يرون من كرامات الشيخ. هكذا تدرجت الكرامة من وجود الحدث فإنكاره فالتسليم به. وهكذا بقيت نواة الشر الجوهرية في الأفعى.

ب ـ سفر الوادي المقدس:

هذا البعد الرمزي التاريخي هو ما يجده القارىء في كرامة «الثعبان الرسول»، فهي تتحدث عن الوادي الذي يغسل فيه الشيخ وأتباعه ثيابهم (وذنوبهم). هذا الوادي ـ فيما نظن ـ ليس إلا تذكيراً بالوادي المقدس المشار إليه في التوراة والإنجيل والقرآن... والشيخ أبو يعزى ليس إلا محاكاة واعية وغير واعية لموسى. وحينما نذكر موسى تتبادر إلى الذهن معجزته الكبرى، وهي العصا التي كانت تنقلب حية أو كانت تتحول إلى عصا حينما يمسك بذنبها. ولنأت ببعض الآيات للاستدلال والتوضيح، يقول الرب لموسى: «لا تدن إلى هنا: اخلع نعليك من رجليك فإن الموضع الذي أنت فيه أرض مقدسة»[30]. فقال له الرب: ما تلك التي بيدك. قال عصا. قال ألقها على الأرض فألقاها على الأرض فصارت حية فهرب موسى من وجهها فقال الرب لموسى: مد يدك لذنبها فمد يده فأمسكها فصارت عصا في يده».

وعلى هذا يمكن عقد المشابهة بين أبي يعزى وبين موسى؛ فالرسول إلى أبي يعزى لما شرب من الوادي «المقدس» انقلب ثعباناً، ومع ذلك فقد: «لحس رجليه ودخل معه في ثيابه حتى أخرج رأسه من جيبه. فقال لأصحابه لا تخافوا: إنما هو رسول جاء يخبرني»[31]؛ أبو يعزى يتحكم في هذا الرسول الذي هو حية حيناً، وإذا ما داخله يصير إنساناً يتحدث بلغة الآدميين من البرابرة كما كان يفعل موسى مع عصاه. وكما كان لقاء موسى بفرعون فإن أبا يعزى التقى بالقائد وأتباعه، وبالخليفة وأتباعه. إذ تقول الكرامة: «فأقبل عليهم قبولاً حسناً تلقاهم بما جرت به عادته للوافدين عليه»[32]؛ غير أن أحد أتباع القائد كان في سلوكه شيء مشين فأرسله أبو يعزى إلى

(30) الكتاب المقدس، سفر الخروج، الفصل الثالث، ص 95، الآية: 5، ط. 1878.

انظر الآيات: 4,3,2. انظر: الألوسي: روح المعاني، (ج: 8، ص 98) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(31) العزفي، دعامة، ص 54.

(32) ما ذكر.

الوادي «المقدس» ليتطهر فأخافه الأسد فتدخل الشيخ فاستحم ذلك التابع فصار من المطهرين. هذه الكرامة بنية «سطحية» وراءها بنية «عميقة»؛ وهي:

البنية العميقة:	موسى	العصا ـ الثعبان	الوادي المقدس ـ فرعون
البنية السطحية:	أبو يعزى	الرسول ـ الثعبان	الوادي «المقدس» قائد الخليفة
البنية المتفرعة:	الخارج عن الجماعة	التطهر	الدخول في الجماعة

ونجد هذا التشابه بين موسى وأبي يعزى في عدة أفعال أخرى؛ وهي دور اليد والكف لإنجاز الأعمال الكبرى؛ فموسى كان إذا رفع يده يغلب بنو إسرائيل، وإذا حطها تنهزم، وأبو يعزى كانت تصاحبه عصاه في كثير من المواقف؛ تذكر إحدى الكرامات أنه جيء إليه بأمة مجنونة: «فقال للأمة «إزّْ»، يعني انظر، ثم بسط كفه وأصابعه وأمسك عصاه بالإبهام والسبابة، فصرعت لما نظرت إليه في حينها[33]، كما نجد في كرامة أخرى أنه أبرأ مجنوناً بعد أن «ألمع إليه بكفه»[34].

هكذا تكون عصا أبي يعزى ويده وواديه وعقدة لسانه هي عصا موسى ويد موسى ووادي موسى وعقدة لسان موسى... ويمكن أن يجد الباحث تشابهاً بين أبي يعزى وبين عيسى وغيره... لأنه أصبح من القوانين المعروفة في دراسة المتخيل قانون شبه التضاد: الصوفي رجل عادي؛ الصوفي نبي؛ الصوفي شبيه بالإله... لأن المتخيل يعكس طفولة الجنس البشري وثوابته الحياتية/المماتية والجنسية والتدينية[35].

ج ـ سفر الاصطفاء:

إن أبا يعزى هو، إذن، من المصطفين الأخيار كما اصطفى الله الأنبياء والرسل بعده، ولهذا سخر له الإنس والجان والحيوانات كما سخرت للنبيئين والأنبياء بعده، وهو يعلم الظاهر والباطن وما يخفى فتنكشف له الأسرار ويعلم ما يرتكب أصحابه من

---

(33) ما ذكر، ص 50.

(34) ما ذكر، ص 48.

(35) انظر ما ورد في الفصل السابق على هذا مباشرة.

ذنوب وآثام ويبرىء المرضى ويطرد الجن ممن به مس منها، ويؤلف بين الحيوانات وبين الناس ويوجد المعدوم ويحول المر إلى طعام لذيذ... أبو يعزى خلاصة للمصطفين الأخيار.

4 ـ بين التمثيل والواقع:

القارىء لكرامات أبي يعزى ومناقبه يلاحظ امتزاج الواقعي بالخيالي، **وهذا الامتزاج هو الذي يعزز أهدافها التمثيلية والتعليمية والاعتبارية ويجعل دلالاتها ومقاصدها ليست خاصة بزمن أبي يعزى**. وكانت وسيلة التمثيل الأساسية هي الحيوان: حيوانات الشيخ وحيوانات السلطة؛ والحيوانات لها تاريخ طويل مع الأنبياء والرسل والصديقين؛ فالأسد تلحسها وتبصبص إليها وتشمها وتتحدث إليها، وأولئك يصرفونها في أمورهم المختلفة، كما يصرفون باقي الحيوانات الأخرى[36].

على أن الحيوانات يغلب عليها الإيحاء السلبي مهما كانت رتبتها في مملكة الحيوان، لأن علاقاتها يحكمها قانون الغاب، ولكن الإيحاء السلبي يختلف من حيث الدرجة تبعاً لسياق التوظيف وأهدافه؛ على أن كرامات الشيخ حققت التوازن بين حيوانات القوتين: السلطة/الرعية، **أو ما أراد العزفي أن يحققه. فهذه الشخصية التي جمعت الكرامات وانتقت رواتها هي شخصية فقيه تحاول أن تجمع بين الثقافة السنية ذات الولاء للخلفاء والأمراء والحكام، ولكنها في نفس الوقت تنفتح على ثقافة ذات بنية خاصة لها دورها الفعال لدى السواد الأعظم من ساكنة المغارب والأندلس حينئذ**. وهذا ما عبرت عنه مقدمة المحقق؛ يقول: «نرى في مشروع العزفي من خلال هذا الكتاب ومن خلال برنامجه فيه محاولة تجاوز للأزمة، أزمة الدولة الموحدية المختنقة بنكسة الجهاد على الساحة الإيبيرية بعد عام 609 هـ وأزمة الثقافة الرسمية المواكبة لها في ارتباط مع عقيدة المهدي. ولم يأت رد الفعل في صيغة نقد عقلاني بل جاء في صورة إعلاء نموذج روحاني متمثل في أبي يعزى الأمي الأعجمي الظاهري الذي تتلمذ له الناس في مختلف الآفاق والطبقات من سبتة إلى أقاصي سوس»[37]. فالثقافة الرسمية عجزت، حينئذ، عن تعبئة الناس للجهاد وتخفيف مشاق الحياة عليهم من مرض ومجاعة وأوبئة وتطاحنات اقتصادية وعرقية، وعجزت عن إشباع خيالهم المتوثب الراغب في الخوارق وحكايات سير الأنبياء والصالحين، كما

(36) سهير القلماوي، **ألف ليلة وليلة** دار المعارف، مصر، 1966.

(37) مقدمة المحقق، ص: 9.

أن السياسة الرسمية لم تمنع من الانتِكَاسَات المتتالية بعد وقعة العقاب، فالفقيه العزفي جامع الكرامات والمناقب فقيه وبقي فقيهاً؛ ولكنه تحت الضغوط المختلفة التجأ إلى التدين الشعبي فعقد مصالحة بين الطرفين. وهذا هو سر التوازن الذي ألحت عليه المناقب والكرامات التي تصور العلاقة بين أبي يعزى وبين السلطة المركزية، ونعتقد أن هذا هو ديدن مثقفي «الموافقات» مثلما رأينا بوضوح عند ابن رشد والمكلاتي والشاطبي في علم الكلام وأصول الفقه، وعند ابن عميرة وابن البناء والسجلماسي في البلاغة وعند ابن طفيل في الشعر، وعند ابن الخطيب كما سنراه.

الفصل الثالث

مثال النبات

(الشجرة المباركة)

يحاول هذا الفصل أن يتطرق إلى العلاقة الجدلية بين الشكل والمضمون من خلال كتاب ابن الخطيب **روضة التعريف بالحب الشريف**. فمن حيث الشكل بناه مؤلفه على شجرة لها أصول وعمود وقشر وأغصان وفروع وأوراق وأزهار وأثمار، وأما من حيث المضمون فهناك شجرة مباركة مقدسة تتحاكى وتتضاهى مع الشجرة المحسوسة. فهل استطاعت الشجرة المحسوسة أن تحيط بهيأة الشجرة المباركة المقدسة؟ وهل كان ابن الخطيب واعياً بأبعاد هذه المنهجية الإنْسانيَّة والفلسفية كما كان واعياً بأبعادها الإيديولوجية ـ السياسية؟

للإجابة، يجب إبراز أبعاد هذه المنهجية وتفاعلها مع المضمون وتوظيفها السياسي ـ الإيديولوجي وآفاقها ومآزقها.

1 ـ المُماثلَةُ والمشابهة والمقابلة والمجاورة للعيش في الكون والسيطرة عليه:

قد يتساءل الإنسان يوماً ما عن الوسيلة التي جعلت الإنسان البشري يحقق التفاعل مع الكون الذي يعيش فيه ويربط بين عناصره ويهيمن عليه هيمنة حقيقية أو وهمية، ويمكنه الانتقال من عنصر إلى عنصر، ومن ظاهرة إلى ظاهرة، ويسمي أشياء لا عهد له بها من قبل؟! إنها الوسيلة اللغوية المستندة إلى التجربة الجسدية والمتفاعلة مع الفكر. فبهذه المكونات استطاع أن يجنس أو ينوع أو يصنف ما تماثل أو تشابه أو تقابل أو تجاور، بالمماثلة والمشابهة والمقابلة والمجاورة جَنَّسَ الأشياء والكائنات والكيانات، أو «أثاث العالم»، تجنيساً دقيقاً أو متسامحاً. وهكذا كان الحي

والميت، والصلب والمائع، والإنسان والحيوان. وهكذا كان للجبل قنة ورأس وحضن ورجل وكاهل وابنة... كما كان للإنسان قنة ورأس وحضن وكاهل وابنة، وكان إذا ذكرت قنة الجبل أو قنة الإنسان تداعت إلى الفكر بقية الأجزاء الأخرى أعاليها أو أسافلها. وكان أن صار سيد القوم جبلاً، وعالمهم جبلاً، والضخم من الناس جبلاً، والمرأة الفارعة جبلاً، والداهية ابنة الجبل...

إذا كانت المقابلة والمجاورة تفرضان نفسهما بقوة التجربة الجسدية وتفاعل الفكر مع أثاث العالم فإن المماثلات والمشابهات تطرح إشكالاً كالتالي: هل المشبه به هو الإنسان ثم نقلت أسماء أعضائه إلى أعضاء الجبل أم أن العكس هو الصحيح إذا انطلق الإنسان من أعضاء جسده ليسمي بها أعضاء الجبل؟ إن حل هذا الإشكال ليس من السهولة بمكان، إذ يتوقف الحل أو شبه الحل على دراسات إناسية وأركيولوجية وتاريخية معمقة؛ على أنه إذا كان من المؤكد أن الظواهر الطبيعية سابقة على الإنسان، فهل ينبى على هذا السبق أنه وقع تسميتها قبل أن يسمي الإنسان أعضاء جسده، ومن ثمة يستنتج أن بعض التسميات الأساسية نقلت من الجبل إلى الإنسان كرأس الجبل وحضنه ورجله وأنفه وخياشيمه. من الممكن أن يفترض أن مظاهر الطبيعة ومنها الجبل بقيت غفلاً بدون تسمية إلى أن منحها الإنسان أسماء أعضاء جسده؛ وقد يتعزز هذا الافتراض بأننا نجد بعض أسماء الجبل تسمى باسم بعض الحيوانات، فالصخرة الشماء في رأس الجبل وَعِلٌ، وحيودُ الجبل طرائق في قرون الوعل، والقطعة من الجبل قَرْنٌ؛ وهذا الافتراض هو ما تُثْبتهُ الدراسات النفسانية اللغوية حديثاً كما رأينا عند حديثنا عن المستوى القاعدي.

ومهما كانت صعوبة البت في هذا الإشكال فإننا نخرج بنتيجتين لا مراء فيهما؛ أولاهما: أن هناك تفاعلاً بين مظاهر الطبيعة وبين الكائن البشري، هِيَ تُقَدِّمُ «الواقع» وهو يؤول «الواقع» بتسميته، وثانيتهما أن عمدة التفاعل وأساسه هو المماثلة والمشابهة والمقابلة والمجاورة مهما كانت الفرضية التي يُنْطَلَقُ منها؛ فإذا ما قيل: /الإنسان جبل/ فقد اتخذت بنية الجبل النموذج الأمثل لرد كل عضو من بنية الإنسان إلى مُماثِلِهِ أوْ مُشَابِهِه؛ وأما إذا قيل: /الجبل إنسان/، فإن الإنسان اتّخِذَ نَمُوذَجاً أمْثَلَ لِتُرَدَّ إلى أعضائه أعضاءُ الجبلِ، وفي الحالتين كلتيهما وقع التعبير عن مجال دلالي بلغة مجال دلالي آخر. وما قلناه في هذا المثال ينطبق على كثير من مجالات الظواهر الطبيعية والنظريات المختلفة[1].

(1) انظر، محمد مفتاح، مجهول البيان، الباب الثاني.

2 ـ المماثلة والمشابهة والمقابلة والمجاورة للربط بين العالمين: العلوي والسفلي:

يمكن أن ندعو الآليات السابقة بالآليات ذات الأصل اللغوي الطبيعي التي تفرضها ضرورة تفاعل الإنسان مع الظواهر الكونية المحسوسة التي يريد أن يتعرف عليها للهيمنة عليها؛ على أن الإنسان أدى به طموحه إلى أنه كان يريد التعرف على الظواهر العلوية التي لا تقع تحت سمعه وبصره ليهيمن عليها أيضاً وليحقق نوعاً من التوافق والانسجام وصلات الوصل بينها وبين ما تحتها. ولربما كان هذا الطموح من بين ما جعل الفلسفة الهرمسية والأفلاطونية الحديثة وفلسفات أخرى مشابهة تسعى جاهدة لتحقيق ذلك التوافق والانسجام؛ يذكر المختصون أن الفلسفة الهرمسية انتشرت أثناء القرن الثاني والثالث قبل الميلاد في العالم الإغريقي ـ الروماني، وعبره، بواسطة الفلاسفة والسحرة ومدعي النبوة الآتين من فارس ومصر[2].

وما ينبغي أن نركز عليه ـ في هذا السياق ـ النقط التالية:

أ ـ إن الفلسفة الهرمسية انتشرت في أشكال شعبية وفي أشكال عالمة بعد ذلك. وشملت عدة ميادين معرفية مثل الفلك والكيمياء والفلسفة واللاهوت والسحر.

ب ـ إن هذه العلوم مرتبط بعضها ببعض ومرتبطة بالكائنات الحية تبعاً للمبدأ الذي تنطلق منه ألا وهو وحدة الكون والترابط بين أجزائه وتبادل التأثير بينهما بالتجاذب والتنافر. ولهذا يمكن التعبير عن مجال بلغة مجال آخر بالمماثلة والمشابهة. وهكذا، فإن رأس الإنسان هو السماء، وإن عينيه هما الشمس والقمر... كما وضعت تشبيهات تجمع بين أعضاء الإنسان وبعض البلدان. فقلب الإنسان هو مصر.

جـ ـ أن الهرمسية تقوم على النبوة والحكمة والملك، وعلى ما يستتبعه هذا الثالوث من محبة وفناء وحلول واعتقاد في العلوم السرية والقوى الخفية، مما يحصل «التطابق بين المرئي واللامرئي، وبين الإنسان والكون، وبين العلوم كلها. والتطابق لا يتوصل إِلَيْهِ إلا بالرياضة»[3].

(2) انظر محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي. ط. ثالثة، 1987، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 166-169.

- Encyclopaedia Universalis. V. 8- Greco-interet. Hermetisme, pp: 367-368. Paris, 1976.

- Dictionnaire General des Sciences Humaines. Hermétisme, p: 450. Edition Universitaire, Paris, 1975.

(3) - Dictionnaire General.. p: 450

3 ـ التطابق بين العالمين في «روضة التعريف»:

ليس خافياً أنَّ هذه الفلسفة الهرمسية أثرت بالـغ الأثر في الفكـر الإسلامي وخصوصاً في كثير من المتصوفة وفي بعض المؤلفين في التصوف. ولـذلك، فـإن كتاب ابن الخطيب لم يبق بمعزل عن هذا التأثير، ولا سيما أنَّهُ كتب من قبل مثقَّف شهد له معاصروه بالتفوق، مثقف كان في موقع المسؤولية، متحملاً تبعات الدفاع عما تبقى من الأندلس، وكان يعي صعوبة ذلك الدفاع إن لم تكن استحالته، ويستشرف في الآفاق انحطاط العالم الإسلامي وتقـدمَ غيره، ويقـاسم مجتمعه مـا ألم به من نكبات؛ وعليه، فإن شجرة ابن الخطيب تخفي غابة الأندلس، أو قل إنها الشجرة المأمولة التي هي تعويض عن شجرة بدأت تُصَوِّحُ وتذوي أوراقهـا وتَسَّاقَطُ أوراقـاً أوراقاً.

لقد التقى في كتاب ابن الخطيب ما تقتضيه ضرورة التعبير باللغة الطبيعية عن «أثاث الكون» بما يقتضيه النزوع إلى المعرفة فهيمنت المماثلة والمشابهة والمقابلة والمجاورة. وكَانَتْ مادَّةَ هذه الآليات الميراثُ العربيُّ الإسلاميُّ الأصيـل من قرآن وحديث وأمثال وأشعار وحكايات، والتُّراث الأجنبيُّ القـديمُ بهرمسيتـه وأفلاطـونيَّته الحديثة ومنطقه الأرسطي.

لقد تشكلت تلك المادة في صورة مستقاة من المرئي واللامرئي، من الفلاحة التجريبية وعلم النبات التجريبي ومن الفلاحة المثالية وتأثير الأفلاك في النبات ومن أصيل الثقافة ومن دخيلها، ومن المنقول والمعقول واللامعقول والمتوهم، ومِمَّا بَيْنَهَا. وكانت أداة الربط بين الطرفين هي الاستعارة بما تقتضيه من مماثلة ومشابهة ومقابلة ومجاورة.

بني كتاب ابن الخطيب على أسـاس استعارتين مفهـوميتين أصليتين تولـدت عنهما استعارات مفهومية فرعية تناسلت عنها تعبيرات استعارية. ولتبيان هذا نسوق كلام ابن الخطيب ثم نتناوله بالتحليل لنستخرجَ ركني الاستعارة، سواء أكانت مفهومية أصلية أو مفهومية فرعية أو تعبيراً استعارياً، ولنَطْرَحَ الأساس المعرفي لاختيار المستعار منه، ولنُبَيِّنَ كيف يصبح المستعار له أخصب وأغنى من المستعار منه مما يطرح إشكال عالم الواقع وعالم الإمكان وعالم التصورات، وعالم التوهمات؛ يقول ابن الخطيب:

«وعلى ذلك ذهبت في ترتيبه أغرب المذاهب (. . .) وجعلته شجرة وأرضاً؛

فالشجرة المحبة مناسبة وتشبيهاً وإشارة لما ورد في الكتب المنزلة وتنبيهاً. والأرض النفوس التي تغرس فيها، والأغصان أقسامها التي نستوفيها، والأوراق حكاياتها التي نحكيها، وأزهارها أثمارها التي نجتنيها، والوصول إلى الله تعالى ثمرتها التي نَدَّخِرُهَا بفضل الله ونقتنيها.

شجرة لعمر الله يانعة، وعلى الزعازع متمانعة، ظلها ظليل، والطرف عن مداها كليل، والفائز بجناها قليل، رست في التخوم، وسمت إلى النجوم، وتنـزهت عن أعراض الجسوم، والرياح الحُسُـوم، وسقيت بالعلوم، وغـذيت بالفهـوم، وحملت كمائمها بالزهر المكتوم، ووفت ثمرتها بالغرض المروم. فَـاز من استأثر بجنـاها، وتعنى من عني بلفظها دون معناها، فمن استصبح بدهنها استضاء بسناها، ما أبعدها وما أدناها (. . .) كم بين أوراقها من قلب مقلب، وكم في هوائها من هوى مغلب، وكم فـوق أفنـانهـا من صـادح، وكم في التمـاس سقيـطهـا من كـادح، وكم دونهـا مـن خـطب فـادح، ولأربـابهـا مـن هـاج ومـادح، وتنـوعـت أسماؤها، ولم تتنوع أرضها ولا سماؤها، فسميت نخلة تهز وتجتني، وزيتونة مباركة يستصبح بزيتها الأسنى، وسدرة إليها ينتهي المعنى. وأصلها للوجود أصل، وليس لها كالشجرة جنس ولا فصل. وتربتها روح ونفس وعقل، وشرفها يعضده بديهة ونقل، يحط الهائمون بفنائها، ويصعد السالكون فوق بنائها، وتخترق السبع الطباق ببراقها، وتمحي ظلم الحس بنور إشراقها، فسبحان الذي جعلها قطب الأفلاك، ومتنـافس الأضواء والأحلاك، ومغرد طيور الأملاك، وسبب انتظام هذه الأسلاك. لم يحل بها طريد بعيد، ولا اتصف بصفاتها إلا سعيد. ولا اعتلق بأوجها هَاوٍ في حضيض، ولا تمحص ببـرهانهـا متخبط في شرك نقيض، ولا تعـرض لشيم بوارقهـا متسم بسمة بغيض. ولم أترك فناً إلا جمعت بينه وبين مناسبه، ولا نوعاً إلا ضممته إلى ما يليق به، واستكثرت من الشعر لكونه من الشجرة بمنزلة النسيم الذي يحرك عذبات أفنانها (. . .) واجتلبت الكثير من الحكايات، وهي نوافل فروض الحقائق، ووسائد مجلس الرقائق (. . .) ونقلت شواهد من الحديث والخبر تجري صحاحها مجرى الزكاة من الأموال، والخواطر من الأحوال، ويجري ما سواها من غير الصحيح مجرى الأمثال (. . .).

وسميته روضة التعريف بالحب الشريف ويحتوي على أرض زكية، وشجرات فلكية، وثمرات ملكية، وعيون غير بكية.

والحب حياة النفوس الموات، وعلة امتزاج المركبات، وسبب ازدواج الحيوان والنبات . . . »[4].

يعلم كل مهتم أن عملية المماثلة والمشابهة تقوم على ركنين؛ هما الأصل والفرع أو المشبه والمشبه به، كما أن كل مهتم يعلم أن الأصل هو الذي يقاس عليه الفرع، وأن المشبه يلحق بالمشبه به لأن كلا من الأصل والمشبه به يكونان معروفين ويكونان خِصْبَيْنِ وثَرِيَّيْنِ بحيث يستوعبان الفرع أو المشبه أو يمكن أن يمنحا الفرع أو المشبه شيئاً من مقوماتهما لعلة مشتركة أو لجامع ذاتي أو عرضي. ولذلك، فقد قام ابن الخطيب بهذه العملية القياسية. إن الشجرة والأرض يعرفهما الناس معرفة حس مشترك أو معرفة «علمية»، ولكن أكثر الناس لا يعرف ما المحبة ولا يدري ما النفوس. ولذلك كان من الضروري أن يرجع اللامعروف إلى المعروف ليقرب لمن لا يعلم سمات ما يتحدث عنه؛ على أنه قد يحدث العكس فيصير المشبه مشبهاً به كالشأن فيما يسمى بالتشبيه المقلوب، كما أنه في بعض الحالات قد يصبح الفرع أصلاً. وعلى هذا، يمكن الزعم أن عملية المقايسة الأولى لا تكون إلا مقدمة يتعرف بها الفرع أو المشبه به ليصبحا ـ فيما بعد ـ هما المقصودين.

ما أشرنا إليه هو ما فعله ابن الخطيب؛ فقد كان من الطبيعي أن يصوغ استعاراته على الشكل التالي: المحبة شجرة، والنفوس أرض، وأقسام المحبة أغصان الشجرة، وحكايات المحبة أوراق الشجرة وأثمار المحبة أزهار الشجرة، وثمرة المحبة الوصول إلى الله، والروح والنفس والعقل تربة الشجرة؛ ولكن ابن الخطيب لم يتخذ الشجرة والأرض المحسوستين إلا ليبني تشابيه مقلوبة. وهكذا عبر بالشكل التالي: الشجرة المحبة، والأرض النفوس، والأغصان أقسام المحبة، والأوراق حكاية المحبة، وأزهار الشجرة ثمار المحبة، والوصول ثمرة المحبة، وتربة الأرض الروح والنفس والعقل. وبعد هذا صار يتحدث عن المشبه به الجديد الذي هو شجرة من نوع خاص؛ فهذه الشجرة وإن أسند لها الدهن والأوراق والأفنان فليس ذلك إلا لتقريبها إلى الأفهام والأوهام، وكذلك ما منح إلى الأرض من صفات؛ فالأرض ليست الأرض والشجرة ليست الشجرة والثمرة ليست الثمرة مِنْ جهة أو جهات وإن كانت هي إياها من جهة أو جهات. إنها «أرض زكية وشجرات فلكية وثمرات ملكية وعيون غير بكية».

(4) ابن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق، د. محمد الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء ـ بيروت، 1970، ص 101-105). (روضة).

مهما يكن، فإن هذه المقدمة نواة ستنمو شجرتها في باقي الكتاب انطلاقاً من استعارتين مفهوميتين أصليتين[5]. الشجرة المحبة، والتربة الروح والنفس والعقل. وقد تشعبت هاتان الاستعارتان إلى استعارات مفهومية فرعية: الأغصان الأجسام، والأوراق الحكايات، والأزهار الأثمار. . . ثم تلتها تعابير استعارية.

فالمقدمة أو هذه النواة نمت بالمماثلة والمشابهة والمفارقة، إذ المتماثل والمتشابه يختلف عما تماثل معه وتشابه، وإلا كان هناك تطابق، كما أنها نمت عن طريق المجاورة التي هي قَسيمُ المماثلة والمشابهة؛ فعندما تذكر الشجرة يتداعى إلى الذهن أصلها وفرعها وأغصانها وأوراقها وأزهارها وأثمارها، وحينما تذكر الأرض يذكر الفلح والنبات والأعشاب والثمار. . . يمكن أن ندعو هذه المجاورة **بالمجاورة الضرورية** لأن هناك مجاورة أخرى نستطيع أن نسميها **اختيارية** أشار إليها المؤلف نفسه، حين قال: «ولم أترك فناً إلا جمعت بينه وبين مُنَاسِبِهِ ولا نوعاً إلا ضممته إلى ما يليق به واستكثرت من الشعر (. . .) واجتلبت الكثير من الحكايات (. . .) ونقلت شواهد من الحديث (. . .)»[6].

إذا كانت هذه المقدمة هي النواة التي تشعب منها الكتاب فإن هناك رحماً هيأت لها أسباب الوجود والنماء والخصب والخلود. هذه الرحم هي القرآن؛ فقد ذكرت الشجرة في الآية العاشرة والثمانية والستين من «النحل»، والثانية والخمسين من «الواقعة» والثامنة عشرة من «الحج» والثمانين من «يس» والسادسة في «الرحمان» والستين من «النمل» والرابعة والعشرين والسادسة والعشرين من «إبراهيم» والعشرين من «المؤمنين»، والخامسة والثلاثين من «النور»، والسابعة والعشرين من «لقمان»، والثانية والستين والرابعة والستين من «الصافات» والخامسة والثلاثين من «البقرة» والتاسعة والعشرين والثانية والعشرين من «الأعراف»، والستين من «الإسراء» والثلاثين من «القصص» والثامنة عشرة من «الفتح»، والمئة والعشرين من «طه»، والثالثة والأربعين من «الدخان» والثانية والسبعين من الواقعة»[7].

والتفاسير القرآنية تشير إلى الشجرة المحسوسة مثل النخل والتين والمَرْخِ

(5) راجع: محمد مفتاح، **مجهول البيان**، الباب الثاني.

(6) انظر روضة التعريف، ما سبق.

(7) معجم ألفاظ القرآن الكريم، مصر، 1989/1409 م.

والْعَفَارِ والْعُنَّابِ والسَّمُرَةِ والعَوْسَجَةِ والْعَلِّيقَة... ولكنها في نفس الوقت تشير إلى شجرة الطبيعة والهوى وشجرة المحبة والشجرة النابتة في الأرض التي بارك الله تعالى فيها للعالمين؛ غير أن التفاسير تأخذ كثيراً من آيات القرآن باعتبارها مثالات مستعملة الآيات القرآنية في اتجاهات تأويلية. وقد وظف ابن الخطيب الدلالتين: الحرفية والمجازية لأنه فقيه وأصولي يقف من تِلْكَ الآيات التمثيلية موقفاً معتدلاً. ولكن مشروعه الفكري الذي كان يريد تحقيقه، أو أن الضرورة اضطرته لأن يتبناه، جَعَلَهُ يُغْرِقُ في عقد المشابهات، مما جعله يعتمد على مصدر أساسي وهو الهرمسية والأفلاطونية المحدثة والمماثلات التي كانت تقوم بها.

لدى الهرمسية وأمثالها عالمان: عالم كبير وعالم صغير، أو عالم كلي، وعالم جزئي؛ فالعالم الكلي ذات يطلق عليها الوجود، وهي عشرون عالماً، والعالم الجزئي ذات يطلق عليها الإنسان وهي عشرون عالماً وفَقْاً للعوالم المتقدمة. وبناء على هذه الموافقة بَدَأ ابن الخطيب يطبق؛ فالعقل جزء من العقل الفعال، والروح جزء من الروح الكلي؛ والنفس جزء من النفس المطلقة (...) وأما مَحَلُّ الفكر وهو الخزانة في مقدم الدماغ وسلطانه في الطبقة القَلْبِيَّة (...) وفيه السر القلبي فذلك المحل شبه العرش المجيد (...) وأما محل التصور فهو الخزانة الوسطى من الدماغ (...) وذلك المحل يشبه الكرسي الواسع. وأما محل الذكر فهو في الخزانة المؤخرة من الدماغ (...) وذلك المحل هو شبه القلم. وأما محل الحفظ (...) فهو شبه اللوح المحفوظ[8](...).

هكذا استمر في عقد المشابهة بين ستة عشر جزءاً من العالم الكلي وبين ستة عشر جزءاً من العالم الجزئي كما ورد لدى الهرمسيين وأمثالهم، كما استمر في المطابقة بين البروج وبين باقي أعضاء الجسد؛ يقول: «وبنور من شواهد هذا الارتباط أن الأفلاك بعدد الجوارح. ففلك زحل ثم المشتري ثم المريخ ثم الشمس ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر بعدد الجوارح التي هي مظاهر الحواس كاليد والرجل واللسان والسمع والبصر والشم واللمس؛ فنسبة البروج وكواكبها نسبة القوى فلكل برج ولكل كوكب نسبة في كل جارحة»[9].

● هناك ترابط وتفاعل بين العالم العلوي والعالم السفلي بحيث كل منهما يؤثر

(8) ابن الخطيب، روضة، ص 159-161.

(9) ابن الخطيب، روضة، ص 437.

في الآخر ويتأثر بما يحدث له، وكل منهما يفسر بالآخر لأن فيه خصائص منه، ولذلك قيل: «الإِنْسَانُ نُسْخَةٌ مِنَ الأَعْلَى»؛ قال ابن الخطيب:

أَنَـا نُسْخَـةُ الأَكْـوَانِ أُدْمِجَ خَـطُّهَـا* فَسِـرُّ ذَوِي التَّحْقِيقِ فِي طَيِّ أَوْرَاقِـي
فَمِنْ عَـالَمِ الأَشْبَـاحِ لَيْلِي وظُلْمَتِـي* وَمِنْ عـالَمِ الأَرْوَاحِ نُـورِي وإِشْـرَاقِي

● هذا الترابط وتبادل التأثير يجعل القول بالأسباب المنظمة غير وارد، وبتعبير آخر ليس هناك سلسلة أسباب مفضلة.

● نزعة التجاذب والتعاطف وتبادل التأثير تجعل كل التراث الإنساني على قدم المساواة، فإذا ما كان هناك تقابل بين الآراء والافتراضات والتوجهات فإن كل رأي أو فرض أو توجه فيه جزء من الحقيقة، فالحقيقة هي جماع الأفكار المتقابلة، وعليه، فإنه ليس هناك مبدأ للهوية وليس هناك مبدأ ثالث مرفوع.

● إن مرد التجاذب هو القرابة الطبيعية بين الكائنات التي صدرت عن واحد أحد. إذن، كل ما في الكون هو ذو أصل واحد إلهي، ذلك الإله الذي هو منزه عن كل الأوصاف والحدود، وإنما يتحقق الوصول إليه بطريق العبادة والتبتل والزهادة.

هذه المبادىء الهرمسية والأفلاطونية المحدثة كانت معروفة لدى الخاصة من مثقفي الأندلس حينئذ، كما كانت متداولة في أوروبا آنذاك ثم تغلغلت، بعدذلك، في الفلسفة الرومانسية وفي كثير من النظريات التأويلية والسيميائية والعلمية الحديثة والمعاصرة.

من خلال ما تقدم يتبين أن كتاب ابن الخطيب تَخَلَّقَ من نواتين أساسيتين هما: الثقافة العربية الإسلامية التي أساسها القرآن، والثقافة الدخيلة بمختلف تياراتها؛ ومع أن ابن الخطيب انتقد هذه الثقافة الدخيلة فإنه تبنى لُبَّهَا وَجَوْهَرَهَا، ولا مناص له ـ وهو يكتب في التصوف ـ إلا أن يفعل ذلك. هكذا انـدمجت لديـه الثقافتـان، إذ يجد القارىء الآيات القرآنية الواردة في الشجرة إلى جانب الأدبيات الهرمسية والأفلاطونية المحدثة حول شجرة المحبة التي تَمَّحِي ظلم الحس بنور إشراقها والتي هي «قطب الأفلاك وتنافس الأضواء والأحلاك ومغرد طيور الأملاك وسبب انتظام هذه الأسلاك (. . .) وأن «الحُبّ حيـاةُ النفوس المـوات وعلَّةُ امتزاج المـركبـات وسبب ازدواج الحيوان والنبات (. . .)[10].

(10) ابن الخطيب، روضة، ص 103.

لقد بنيت استعارات الكتاب وعالمه الرمزي من النواتين معاً. فلنتبين ذلك.

● **الاستعارة المفهومية الأصلية الأولى:**

المحبة شجرة.

● **الاستعارات المفهومية الفرعية:**

أقسام المحبة أغصان الشجرة.

الحكايات أوراق الشجرة.

أثمار المحبة أزهار الشجرة.

الوصول ثمرة الشجرة.

وكما لاحظنا سابقاً، فإن ابن الخطيب تبنى التشبيه المقلوب، ولذلك فإن **التعابير الاستعارية** ستعزز هذا التشبيه:

● الشجرة المباركة يانعة، وغير متزعزعة، ووارفة الظلال، وغير ذات أبعاد، وثمرتها للخاصة، وليست بذات جسم، وتسقى بماء العلم، وزهرها مكتوم... وقطب الأفلاك ومدار المقربين...

● **الاستعارة المفهومية الأصلية الثانية:**

● النفس أرض، أو الأرض نفس.

● **الاستعارات المفهومية الفرعية:**

أنواع الأرض

● القلب والروح والنفس والعقل أنواع الأرض من رمل وجص وقيموليا ودمث وعرار ورخو ومعدني.

● العروق المعدنية والمقررات العينية والمدبرات البدنية والبحوث البرهانية هي العروق الباطنية والشعب الكامنة.

● النفس المطمئنة والنفس الأمارة والنفس اللوامة هي الأرض الطيبة الخصبة والحجر الصلد، والأرض الصالحة للفلاحة والاعتمار.

● العلم ماء لسقي هذه الأرض.

● العقل جدول.
● شروط الكمال وشروط الوجوب مِذْنَبَانِ.

الماء

● النقل جدول.
● شرط الوجوب وشرط الكمال مِذْنَبان.
● العقل والنقل جدولان يستقى منهما بمقدار الحاجة.

● الذّكْرُ والورع غبار التكوين وسبب التكييف والتلوين.

الحرث

● العبادَات قليب أول.
● معاني العباادت إعادةُ السكة.

● جدرة قدم العالم وجدرة أن الله لا يعلم الجـزئيات وجـدرة الاتحاد والحلول وجدرة الكسب والجبر وجدر التناسخ وجدر الإباحة أصول خبيثة وحجارة معترضة وعشب مذموم.
● الأخلاق الذميمية عشب مضر بالشجرة.
● الوقاحة والخبث والتبذير. . . أعشاب بهيمية.

التنقية

● التهور والنذالة والبذخ. . . أعشاب سبعية.
● المكر والخديعة والحيلة والغدر. . . أعشاب شيطانية.
● الخواطر الداعية إلى الشر أمراض تطرأ على الأرض.
● الرياء والملال. . . حشائض ضارة.

أعـوان الفلاحـة

● الإخوان وأصدقاء الآخرة أعوان الفلاحة.

وقت الغرس

● ثلث الليل الأخير وقت الغرس.

هيأة العمود

● المحبة والمعرفة الحب اللباب.
● (الولاية) العمود.
● الحدود والمعرفات قشر وخشب.

الأغصان

- المقاماتُ هي الغصونُ.
- المحبُوبَاتُ غصون.
- المحبون أغصان.
- علامات المحَبَّةِ غصن.
- الأخبار المنقولة غصن.
- اللوائح والطوالع والبوادة والواردات زهرات.

جوائح/ الشجرة — رياح

- الخاطر الرحماني
- الخاطر الملكي
- الخاطر النفساني
- الخاطر الشيطاني.

يتبين مما سبق أن هناك استعارتين مفهوميتين أصليتين تفرعت عنهما استعارات مفهومية فرعية ثم تشعبت عنها تعابير استعارية، وهذا المنطلق الاستعاري يطرح الإشكال التالي: إذا كان المستعار منه يجب أن يكون أعرف وأشمل وأعم لتصبح عملية الاستعارة أو المقايسة صحيحة، فهل تحققت هذه الشروط في استعارات ابن الخطيب؟ إن الأعرف والأشمل والأعم والأصل هو الأرض والفلاحة والأشجار المحسوسة، وقد اعتمدها ابن الخطيب مشبهات بها. ولذلك يمكن أن يتساءل عن الكيفية التي استطاع أن يستوعب بها موضوعاً تجريدياً قابلاً لأن يفرع ويشعب إلى ما لا نهاية. إن ابن الخطيب شعر بضيق مجال النموذج الأمثل الذي تبناه فالتجأ إلى التشبيه المقلوب ليكون مجال النموذج الأمثل أرحب وأوسع. ولهذا يجد القارىء مزاوجة بين الاختيارين؛ على أن السؤال يبقى مطروحاً؛ والسؤال هو: ما تأثير المنهجية التي اختارها ابن الخطيب في مضمون كتابه إفقاراً أو إخصاباً؟ للإجابة عن هذا السؤال نبدأ باعترافات ابن الخطيب بتأثير هذه المنهجية في ترتيب ممضون كتابه؛ يقول: «وكما كان زهر الغصن متقدماً على جناه جعلنا الواردات زهرات تخبر بالجنى، وكان حق هذه الواردات أن تثبت في تدريج السلوك بالذكر. لكن راعينا ترتيب **الشجرة** وقنعنا بما جرى من ذكرها حيث يجب، وأفردنا لها هذا القسم»[11] ويقول، في الغصن الثالث في عَلَاماتِ المحبة وشواهد النفوس الصبة: «ورأينا أن

(11) ابن الخطيب، روضة، (ج: 2، ص 503).

جلب هذه العَلَامات من كسوة الشجرة ومزائن أغصانها المعتبرة؛ على أن كل ما يذكر فيها، من بعد ما أخذت غصون المحبة حقها وبينت المعرفة طرقها، إنما هو خيال لا صورة وكمال لا ضرورة. وأن الذي تقدم ذكره فاكِهَةُ طَبَقٍ، وهذا غِطَاءُ حَبَقٍ. وكثير ما بين المشموم والمطعوم، والأرواح والجسوم. والساكن والمبنى، واللفظ والمعنى»[12].

إن اختيار ابن الخطيب الشجرة لبناء كتابه على أجزائها جعله يقدم ويؤخر حتى لا يجور على أجزاء المشبه به، ويضيف بعض الزينات إلى الشجرة، وإن قال إن المضاف هو: «خيال لا صورة وكمال لا ضرورة»؛ فهل المضاف كما ذكر أو أنه صورة وضرورة؟ للإجابة عن هذا التساؤل يجب النظر في طرفي التشبيه، وخصوصاً المشبه به الذي هو مناط الإغناء أو الإفقار. فقد يجد الناظر ـ أحياناً ـ المشبه به أخصب وأغنى، فأطباق الأرض رمل وجص وقيموليا ودَمث وعرار ورخو ومعدني وصالح للفلاحة، وأما المشبه فهو أربعة أطباق: طبق القلب، وطبق الروح، وطبق العقل، وطبق النفس؛ على أنه أحياناً يحد من مجال المشبه به ليتلاءم مع عناصر المشبه. وهكذا، فإن النفس المطمئنة، والنفس الأمارة، والنفس اللوامة تطابقت مع الأرض المعمورة بالفلح، والأرض ذات الحجر الصلد، والأرض الصالحة للفلاحة والاعتمار. ويظهر من هذا أن المؤلف كان يضيف عناصر جديدة للشجرة وللأرض حتى يستوعب ثراء المشبه، حيناً، ويختزل المشبه به ويقلصه ليتلاءم مع ما لديه من عناصر المشبه حيناً آخر.

4 ـ التوظيف الايديولوجي ـ السياسي للتطابق:

استقى ابن الخطيب مَوَادَّ مُمَاثَلَاتِهِ ومُشَابَهَاتِهِ من مصدرين أساسيين هما القرآن والثقافة الدخيلة ثم كان ينتقل بين هذين الطرفين، في معارف عصره المختلفة، المعارف الإسلامية بما فيها من أحاديث وآثار وأخبار وأشعار وأمثال وحكايات، والمعارف العلمية والنفسية والفلسفية الدخيلة. وابن الخطيب لم يكتب كتابه لأجل إطلاع الناس على معلومات فلسفية وغيرها، ولكنه وظف ذلك الشكل والمضمون لخدمة أهداف سياسية ـ إيديولوجية.

لذلك، فقد يكون من المشروع أن نَتَهْرْمَسَ ونَتَفَلْطَنَ للانتقال مِنْ مُمَاثَلَةٍ إلى

(12) ابن الخطيب، روضة (ج: 2، ص 641).

مُماثِلَةٍ، وَمِنْ مُشَابَهَةٍ إلى مُشَابَهَةٍ فنفترض أن الأرض هي الأنـدلس، والنفوس هي المجتمع الأندلسي، والشجرة هي أسرة بني نصر الحاكمة.

يمكن أن نلتمس دليلاً على هذه التطابقات الجَدِيدةِ في كثير من التراث العربي الأندلسي الذي قيل وَكُتِبَ في زمن بني نصر، وخصوصاً في الأوقات المتأخرة منه؛ فعند كثير من الشعراء الأندلسيين كانت أوضاع الأندلس وأوضاع حكامها وما يحيط بها ويوجد فيها بمثابة أوضاع الجزيرة العربية ووضع الرسول وأنصاره في بداية الدعوة إلى الإسلام، فالقارىء لهذا الشعر يجد أنه كلما ذكرت الجزيـرة الأندلسيـة تذكـر أوصاف لها، بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، تحيل إلى الجزيرة العربية وما استلزم ذلك من دعوة الرسول في زمرة من صحابته كُفَّارَ قريش إلى الإسلام. ولنقتبس قولاً واحداً يؤكد ما ذهبنا إليه؛ يقول ابن الخطيب: «نصر الدين الحنيف بسلفها في القديم، ثم تداركه بخلفها غريباً في هذا الإقليم. فضَاءَ بنورهم جُنْحُ الليل البهيم، وأيْنَعَ دَوْحُ العز فلا بِالْمُصَوِّحِ وَلاَ بِالْهَشِيمِ»[13].

أشـار ابن الخطيب إلى هـذا الوضـع في كتـابـه «روضـة التعـريف بـالحب الشريف»، فقد ذكر أن العدو كثير عدده وأنه أحاط بالمسلمين في الأندلس إحاطة السوار بالمعصم، وأنه ليس أمام الفئة المسلمة القليلة إلا أن تستمد قوتها من الرسول ومن صحابته مثلما استمد الرسول نصره من عند الله. ولذلك استحضر ابن الخطيب التراث العربي الإسلامي والتراث الدخيل مثل الهرمسية ليتحقق الجمع بين النبـوة والحكمة والملك، ويتحقق الترابط الفعلي بين أجزاء الكون وتبادل التأثير فيما بينها بالتجاذب والتنافر. ولذلك قام ابن الخطيب بالربط بين عوالم ثلاثـة: عالم كلي، وعالم وسيط هو عالم النبوة، وعالم واقعيّ هو الـذي كانت تحيـاه الأندلس أرضـاً ومجتمعـاً وحكامـاً. وقد أمْكَنَ لـه الانتقال من عـالم إلى آخر عن طـريق المماثلة والمشابهة: إن النبي نسخة من الكون، والـولي الحاكم فيـه قبس من النبوة؛ فمن القبس إلى النسخة فإلى الأصل؛ أي من العالم السفلي إلى العالم العلوي. وإذا ما صحت هاته المماثلة والمشابهة فإنها تصح في الشجرة؛ فهناك الشجرة الكونية وهناك شجرة المحبة، وهناك الشجرة النَّسَبيَّة؛ وإذا ما صح لنا الانتقال من مماثلة إلى مماثلة فإنه يجوز أن يقال في الشجرة التي تحدث عنها في «روضة التعريف بالحب الشريف»

(13) ابن الخطيب، كناسة الدكان بعد انتقال السكان، مصر. تحقيق. د. محمد كمال شبانة ومراجعة د. حسين محمود، ص 52.

إنها شجرة الأسرة الحاكمة. ولن يعدم المرء أدلة لإثبات هذا التطابق؛ يقول ابن الخطيب: «فمن ذا له مجدٌ كمجدِ هذه الدولة التي لها الفخر الحقيق، والنسب الصريح العريق، والسبب المتين الوثيق، واقتدى بهذه الشجرة النصرية الشماء، التي أصلها ثابت وفرعها في السماء، فروعها من الأقارب الرؤساء، فكانوا نجوماً أمدتهم شمسها المنيرة بالسناء (...) وإن من أفضل من أنجبتهم هذه البيوت الرياسية من أبنائها، وأنبتته من فروع عليائها، الرئيس الكذا أبو فلان ابن الرئيس الكذا أبي فلان...»[14].

للشجرة الواقعية أدوار ووظائف معروفة مثل الأمان والتغذية والتنمية، وإن هذه الأدوار والوظائف أو تزيد هي ما تحققه الشجرة النصرية التي هي نبتة من شجرة مباركة مناصرة للرسول الذي أنبته الله نباتاً حسناً.

وما صنعه ابن الخطيب هو ما يصنعه دعاة ربط الشعوب بماضيها الآن، فهم يستعملون صورة الشجرة لاستخراج ما ترمز إليه من صحة وسلطة وحكمة وأمان ومحبة وكرم وصبر وعدل وشجاعة واحترام وتواضع وطاعة وتضامن وتعامل بشرف، وإنْزَالِ العقاب بمن لا يحافظ على الشجرة بفقد السلطة والتنازع والفشل وذهاب الريح (...)[15].

رمز الشجرة، إذن، كوني، ومعانيها كونية، ولذلك، فإن ما ورد في بعض الدراسات الحديثة يؤكد ما ورد في القرآن، ألم يبايع الرسول صحابته بيعة الرضوان تحت الشجرة فنزلت الآية: ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم ومن نَكَثَ فإنَّمَا يَنْكُثُ على نفسه، ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسنؤتيه أجراً عظيماً﴾[16]، ألم يذكر القرآن أن من الشجر يتخذ الإنسان البيوت ويأكل الثمار ويجني الرطب وتقتات الحيوانات، ألم يقل مؤلف «روضة التعريف بالحب الشريف» للإنسان من هذه الشجرة رطبٌ مُتَنَاثَلةٌ وللبهيمة وَرَقٌ أَوْ حُثَالَةٌ»[17]؟!

(14) ما ذكر، ص 51.

(15) - Richard Fiordo, «Time binding and Native People: A Semiotic interpretation». Semiotica. 84-3/4 (1991). pp: 253-273.

(16) 10 الفتح، 18 الفتح.

(17) ابن الخطيب، روضة، ص 163.

أ ـ الإنسان الكامل نسخة ومثال وظل:

إن ما جاء في الكتب المقدسة وفي تراث الإنسانية يؤكد الرمزية الكونية للشجرة، لذلك اتخذت قديماً وحديثاً لتبليغ رسائل معينة كما فعل ابن الخطيب وكما يفعل أصحاب «مشروع تنمية العوالم الأربعة». وعليه، فإنه لم يبق لنا إلا أن نبين كيفية رعاية فرع الشجرة الذي سيكون ولياً بمعنيين للولاية: الولاية الصوفية، والولاية الدنيوية.

لقد وضع ابن الخطيب برنامجاً لتكوين الصوفي الولي، ولكننا عن طريق المماثلة والمشابهة سنجعل تطابقاً بين الولي الدنيوي والولي الصوفي. فقد سعى إلى تكوين المتصوف المتخلق سواء أكان يأكل الطعام ويمشي بين الناس ويتعامل معهم في الأسواق أم كان إنساناً كاملاً هو نسخة ومثال وظل.

يبدأ البرنامج برياضة النفس اللوامة، وأول مراحل المرتاض الجذبة وهي الأخذ عن النفس والاشتغال بالله انقطاعاً مع توفر العقل ومداومة الاجتهاد في التعبد ثم اليقظة الناتجة عن الوعظ البليغ المؤثر، فالتوبة بشروطها ودرجاتها وعلاج ما يحصل أثناءها من أمراض وَيتْبعها الرَّجاءُ ثم تعلم العلم دون استغراق فيه، ويبدأ بالواجب علمه كعلم كلمتي الإخلاص والإيمان بالجنة والنار والحشر، ويهيىء نفسه للقيام بالأركان الخمسة كما هي مبسوطة في كتب الفقه وبعض مسائل علم الكلام وما يضطر إليه في العبادات والمعاملات من الفقه، ومعرفة بعض النحو واللغة، وحفظ بعض المفصل ومعرفة تأويل بعض الآيات.

وبعد هذا يبعد عنه أصولاً مفسدة من قدم العالم، ومن أن الله لا يعلم الجزئيات، ومن الاتحاد والحلول والكسب والجبر والقدر والتناسخ والإبَاحة وإزالة الأخلاق الذميمة الناتجة من النفوس السبعية والبهيمية والشيطانية، وإحلال أضدادها محلها، وأمهاتها أرْبعٌ: الحكمة والشجاعة والعفة والعدل؛ ومن اعتدال هذه الأمهات تصدر الأخلاق الحميدة كلها، ومن انحرافها تصدر الأخلاق الذميمة، ويمكن أن يعالج الأخلاق الذميمة طبيب على خلق عظيم مرشد فاضل عالم بالعلوم الثلاثة: الشريعة والطريقة والحقيقة، ويعالجه بالذكر، وبالمجاهدات البَدَنيَّة والنفسية من خلوة وصمت وجوع وسهر، وفي حالة عدم وجود المعلم المرشد يعرض المريض نفسه على خلق القرآن ومسطورات حسن الخلق والاستعانة بصديق حسن الخلق غير فاسق ولا مبتدع ولا حريص على الدنيا.

وغاية السلوك المحبة التي هي لباب البرنامج الذي يقترحه ابن الخطيب، لأن المحبة «مادة عاجلة يستدفع بها كل مكروهٍ مظنونٍ ويستسهل كل موقف صعب»[18]، فإذا ما أحب الله يحبه الله، وحينئذ يصدق عليه ما يروى: «فإذا أحببته كنت سمعه (. . .) وبصره (. . .) ويده»، ولباب اللباب هو المعرفة، ومن باب المعرفة: «يشرع إلى حضرة الفتاح العليم»[19] وثمرة ذلك كله الولاية، وهي أن يتولى الله الواصل إلى حضرة قدسه بكثير مما تولى به النبي من حفظ وتوفيق وتمكين واستخلاف وتصريف، فالولي يشارك النبي في أمور كثيرة؛ منها العلم من غير طريق العلم الكَسْبِيّ، **والفعل بمجرد الهمة فيما لم تجر العادة أن يفعل إلا بالجوارح والجسوم.**

من خلال هذا البرنامج يرى القارىء أن ابن الخطيب سعى إلى تكوين إنسان متصوف، و«التصوف علم التخلق، وهو مكارم الأخلاق»[20]، وإلى تكوين الإنسان الكامل الذي هو نسخة ومثال وظل من العالم الكلي العلوي. وهذا البرنامج ليس غير عادي، فجله مطلوب من الإنسان المسلم العادي؛ لذلك يمكن الزعم أنه برنامج المجتمع الأندلسي المسلم، فصلبه هو القيام بأركان الإسلام والعبادة والتوبة والإلمام بنبذ من الثقافة العربية الإسلامية، وتجنب الطوائف المبتدعة من فلاسفة وباطنية ومعتزلة ومتصوفة متفلسفين من أتباع الشوذي ومتصوفة شعببن.

ابن الخطيب حينما اقترح هذا البرنامج لم يكن يهدف إلى تكوين أناس منعزلين مترهبين في الصوامع، فهذا ما حاربه هو وجماعة من أصحابه، ولكنه كان يَتَغَيًّا غايات وثمرات من ذلك البرنامج التربوي التعليمي؛ من بينها دفع المكروه والتغلب على المواقف الصعبة وامتلاك قدرات خارقة مثلما امتلكها أصفياء الله وأولياؤه وأنبياؤه. إنه برنامج تكوين رجال المهام الصعبة، رجال الصبر والجلد والرباط والجهاد.

وإذا ما كان البرنامج موجهاً إلى عموم الأندلس، فإنه ـ لا محالة ـ موجه إلى من يلي أمور المسلمين بصفة مباشرة، موجه إلى الولي بمعنييه: الولي الذي يشارك النبي في أمور كثيرة، والولي الذي يتولى أمر المسلمين. وقد صار الجمع بينهما فرض عين في ظروف الأندلس الصعبة. ومن لم يجمع بينهما لا يستحق أن يكون فرعاً من تلك الشجرة، الشجرة المباركة، شجرة الحياة المقدسة، شجرة البيت النصري الخزرجي

(18) نفس ما ذكر، ص 403، وفي الأصل «ويُسْتَمْهَلُ».

(19) ابن الخطيب، روضة (ج: 2، ص 413).

(20) ابن الخطيب، روضة، ص 197.

الذي ناصر الرسول في دعوته، كما لا يستحق أن يكون ممن قيل فيهم: «**السلطان ظل الله في الأرض**».

ب ـ فلسفة العقل المستقيل / أم فلسفة العقل الشامل؟

من خلال ما تقدم يتبين أن ابن الخطيب وظف في كتابه جُلّ ما تحصل لديه من ضروب الثقافة الأصيلة والدخيلة لِتحقيق الغايات والأهداف التي كان يسعى إليها. فهل يصح أن يطلق على مشروع ابن الخطيب وغاياته وأهدافه أنه مشروع «العقل المستقيل»، مشروع الفلسفة اللاعقلانية، أو أن الأمر بعكس ذلك إذ يمكن أن يدعى بأنه مشروع «فلسفة العقل الشامل»؟. إن الإجابة عن هذا التساؤل فوق طاقة هذه المساهمة، ومع ذلك، فإننا سنقدم بعض المعطيات ليمكن أن تتخذ منطلقاً ـ فيما بعد ـ لإثبات صحة إحدى الأطروحتين وفساد مقابلها؛ على أن الصحة والفساد أمران إضافيان يتحددان بحسب الغايات المقصودة؛ وأول هذه المعطيات أن ابن الخطيب وظف بعض قوانين ما يدعى بالعقل الكوني، ونعني بها معايير المنطق الأرسطي الذي قال فيه ابن الخطيب: «يستعمل في جميع أنحاء الفلسفة صناعة المنطق، وصناعة المنطق تشتمل على قوانين فإذا روعيت حصل بها اليقين في كل صناعة أو علم»[21] فقد استعمل التعريف بأنواعه من حَدّ وَرَسْم وَشْرح وَعِلّيّ، ولكنه رأى أنه لا يفي بغرضه، لأن المعرفات والمحددات ليس إلاّ قشراً وخشباً وليست لُبّاً، لذلك يتأبى عليها دواء النفس وعلاجها والترقي بها للوصول بَها إلى امتلاك صاحبها بعض خصائص المقربين والصديقين والنبيئين.

وثاني المعطيات أنه استحضر بعض مظاهر الثقافة العربية الإسلامية التي تتخذ النقل أساساً للعقل فحارب الاتجاهات المتطرفة التي أقامت مذاهبها على تأويل غير مراع لقواعد اللغة العربية وللمخاطبين بها وللسياق الذي وقع فيه الخطاب. ولذلك سار في الاتجاه التأويلي الذي اقترحه الأصوليون وبعض الفلاسفة مثل ابن رشد؛ يقول ابن الخطيب: «ومن مقررات أهل العلم أن الحديث إن كان له ظاهر وباطن، وللباطن تأويل ما، فالأصل الوقوف مع الحقيقة وهو الظاهر، ولا يعدل إلى المجاز وهو الباطن في القضية إلا بعد انعقاد الإجماع على عدم إرادة الحقيقة منه. هذا فيما يذهبون إلى تأويله من الحديث الصحيح، وأما الموضوع فلا كلام فيه. وعلى تقدير

---

(21) ابن الخطيب، روضة، ص 198.

صحته والعدول عن الحقيقة فيه، فهو خبر آحاد، لا يفيد في العقائد»[22]، كما أن هذا الاتجاه الأصولي والفلسفي هو الذي اعتمده في كثير من فصوله للحديث عن الأخلاق والسياسة المدنية، ولكن، فيما يظهر أن هذه الوجهة لم تؤد إلا إلى طريق غير نافذٍ.

وثالث المعطيات أن ابن الخطيب أمام هذا المأزق التجأ إلى تبني جوانب من الثقافة العربية الإسلامية، وجوانب من الثقافة الدخيلة لِيُعبِّر عن الوضع الذي كانت تعيشه الأندلس ويقترح الحلول لعلاج دائه، وما تبناه هو التأويلات الرمزية لبعض آي القرآن ولبعض الأحاديث، والفلسفة الهرمسية والأفلاطونية الحديثة؛ وحينما فعل ذلك كان متذكراً للقول المأثور: «**لكل مقام مقال**».

هكذا اجتمعت في كتاب ابن الخطيب الاتجاهات الثلاثة بنسب معينة: اتجاه العقل الكوني، والاتجاه الأصولي، والاتجاه التأويلي. وتتضح قيمة هذه الاتجاهات إذا ما استعرنا صورة من كتاب ابن الخطيب. **فالمنطق الأرسطي هو قشر العود وخشبه، والأصول هو القشر اللطيف، والتأويل هو لب العمود.**

إن هذا المزج لَيسَ غريباً على العقول المستنيرة في مختلف الأزمنة والأمكنة منذ القديم إلى وقتنا هذا. فقد قدمنا ـ قبل ـ أن من بين مبادىء الفلسفة الهرمسية نظرها إلى التراث الإنساني على قدم المساواة، واعتبارها الآراء والافتراضات والتوجهات المتقابلة غير متناقضة، وكل فرض وتوجه فيه جزء من الحقيقة؛ وعليه، فالحقيقة هي جماع الأفكار المتقابلة، لأنه ليس هناك هوية وليس هناك ثالث مرفوع؛ وعلى أساس هذه المبادىء عاشت الهرمسية إلى جانب الفلسفة الأرسطية عبر العصور المختلفة[23]؛ فبالإضافة إلى العصر الهيليني فإنّه في عَصْرِ النهضة الأوروبية والإنسية كان المنطق الأرسطي الذي يدافع عنه طوماس الإكويني يحيا بجانب الأفلاطونية المحدثة المطعمة بالقبالة، وبالمتن الهرمسي. ثم استمرت في الرمزية الحديثة وفي نظريات إنسانية وعلمية حديثة قائلة بعدم الهوية وبرفض مبدأ الثالث المرفوع. في ضوء هذا يمكن طرح السؤال التالي: هل العلوم الإنسانية والعلوم البحتة المعاصرة وإبستمولوجياتها التي حققت فتوحات جليلة للكشف عن خبايا الكون بما فيه تنتمي إلى العقل المستقيل؟! طرحنا هذا السؤال لنبين أن الأمر أعقد مما قد يتصور لأول وهلة، وأنه يجب إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي لئلا نبسط الظواهر ونختزلها

(22) ابن الخطيب، روضة، (ج: 2، ص 603).

(23) - Umberto Eco, Op. cit.

فنقع في خطإ كبير. ولذلك، فإنه يظهر أن العمليات المعرفية متكاملة: المعرفة المبنية على الاستقراء والصياغة المقولية والتصْنِيفِ، والمعرفة القائمة على المقايسة، والمعرفة التي أساسها الفطرة والذوق: وابن الخطيب أفسح المجال في كتابه لهذه الأنواع من المعرفة؛ فقد استثمر الحدود والمعرفات[24] وبين كيفية أخذها من العلة الفاعلية أو الصورية أو الغائيَّة أو العادية، كما بين كيفية تأليف البراهين؛ كما أنه لما تحدث عن أنواع الإدراك والقوى وضروب التناسب أنهى كلامه بقوله: «وهذه أمور ظنية وقياس غائب على شاهد»[25]؛ وأما المعرفة الذوقية والإلْهامية فهي أم الكتاب ولبابه[26].

5 ـ غاية المشروع:

قد يكون ذلك هو مشروع ابن الخطيب في **روضة التعريف بالحب الشريف**، وهو مشروع فيه امتداد للمشروع الأصولي، وفيه استمرار لمشروع العقل الكوني، ولكنه في الوقت نفْسِهِ انزياح عنهما معاً باعتماده على مواد هرمسية وأفلاطونية محدثة كيفت تناوله لِمَوْضُوعه، وهذه هي خصوصية منهجية ابن الخطيب. ومهما اختلف مشروعه عمن سبقه فإنه ذهب في الاتجاه نفسه؛ أي تحقيق وحدة الأمة ووحدة الدولة لتحقيق المصالح الدنيوية والأخروية.

(24) ابن الخطيب، روضة، ص 376.

(25) ابن الخطيب، روضة، ص 393.

(26) لأن ابن الخطيب حصل وعلم الظاهر علم الباطن وعلم التأويل؛ أي تأويل ما تضمنه الرسم من معنى. انظر روضة، (ج: 2، ص 425).

خلاصة الباب

مغازي التمثيل

حللنا في هذا الباب ثلاثة نماذج: نموذج شعري كتبه فيلسوف وفقيه وشاعر، ونموذج صوفي منقبي وكرامي جمعه فقيه ومحدث، ونموذج تصوفي ألفه فقيه ومتفلسف وشاعر ومتسيس.

إن النموذج الشعري يندرج ضمن القصائد «التحريضية» على الجهاد سواء أقالها معاصرون للشاعر أم نظمها متأخرون عنه. وقد تبين من خلال التحليل أن قصيدة ابن طفيل ركزت على الحث على الجهاد وعلى التذكير بنسب العرب وبمآثرهم في نشر الإسلام وفي الدفاع عنه، وعلى ما نالوه من مجد وشرف. وقد ألحت على انتساب الموحدين إلى القبائل العربية القيسية وعلى حاجة الموحدين إلى مساندة العرب لهم للقيام بالدفاع عن بيضة الإسلام. وإن القصائد المعاصرة لقصيدة ابن طفيل لا تكاد تبتعد عن هذه الموضوعات التي تتلخص في ثلاثة مدارات خطابية كبرى. هي الموحدون، والعرب، والنصارى. وقد ركزت قصيدة ابن طفيل وما عاصرها على المدارين الأولين، وأما المدار الثالث فكان يشار إليه إشارات عابرة بعكس القصائد اللاحقة التي قيلت في الموضوع نفسه لعهد بني نصر. وهذا الاختلاف في بعض المضمون يفترض نمذجة لهذا النوع من القصائد. لهذا يمكن تصنيف القصائد التحريضية إلى قصائد استنفارية، وهي التي قيلت لعهد الموحدين، عهد الدولة القوية التي كانت تحقق انتصارات باهرة على النصارى قبل موقعة العقاب، وقصائد استغاثية لعهد الدولة النصرية التي رَجَحتْ فيها كفة النصارى فاحتلوا المدن والأمصار؛ وخير ما يمثل هذه القصائد سينية ابن الأبار ونونية أبي البقاء وقصائد لابن الخطيب؛ وقد ركزت هذه القصائد على فَظَائِعِ النصارى في المسلمين وفي حضارتهم وفي أرضهم وعرضهم.

على أن ما يجمع بين هذه القصائد ـ بالإضافة إلى مضمونها ـ هو التوجه السياسي والإيديولوجي؛ أي الدعوة إلى وحدة الأمة ووحدة الدولة، أو الدعوة إلى المصالحة بين سلاطينها حتى يمكن القيام بفريضة الجهاد.

هذا التوجه السياسي هو ما توخاه أبو القاسم العزفي من جمعه لمناقب أبي يعزى وكراماته في كتابه **دعامة اليقين**. فإذا ما كان ابن طفيل سعى إلى موقف وسط في التدين بين الموقف الشعبي وبين الموقف المتفلسف فإن هذا هو ما سعى إليه العزفي من خلال استراتيجية محبوكة؛ بعضها خفي، وبعضها ظاهر؛ فما خفي منها هو ابعاده لبعض المناقب والكرامات التي تعبر عن الجذور الوثنية والجذور غير الإسلامية، وللمناقب والكرامات التي تفرق بين فئات المجتمع، والتي تعبر عن الصراع الذي لا رجعة فيه بين السلطة المركزية وبين سلطة أبي يعزى، وخصوصاً أن المناقب والكرامات جمعت بعد معركة العقاب وظهور ملامح تمزق أوصال الدولة الموحدية.

وأما ما ظهر منها فهو تلك المناقب والكرامات التي توفق بين أبي يعزى وبين سلطان الوقت، وبين أبي يعزى وبين فقهاء عصره، وعلى دور أبي يعزى في المصالحة بين القبائل المتنافرة... وكل هذه الأفعال الحميدة تكون فيها أُسْوَةً لباقي المتصوفة حتى يقوموا بدورهم في استقطاب العامة وتأطيرها وأمرها بالطاعة لسلاطين الوقت وتحريضها على الجهاد، ومثالاتٌ لما ينبغي أن تعامل السلطة به رجال التصوف.

وقد صار هذا هو الموقف الرسمي فتبنته الدويلات التي تلت الموحدين. فالمرينيون وبنو الأحمر، ولربما كانت تنهج نهجهم دولة بني عبد الواد ودولة الحفصيين، حاولوا استقطاب مشاهير الصوفية أفراداً أو جماعات بإصدار ظهائر التوقير والاحترام والزيارة إلى منازلهم: وقد قبل بعض المتصوفة التعامل مع السلطة ورفض بعضهم؛ فمن تعامل معهم كان يزورهم إلى قصورهم ويسفر في بعثات إلى الملوك؛ على أن القابلين والرافضين معاً كانوا يدافعون عن الإسلام ويجاهدون في سبيل نصرته. وكان الظرف التاريخي هو الذي يحدد نوع العلاقة، فإذا كان ظرفاً يحتاج إلى تآزر وتكاتف فالسلطة تُرْخِي الطِّوَلِ، وإذا كان في حالة هدوء فإنها تشن حملة للسجن أو للتغريب أو لإهْدَارِ الدم في الأسفل أو في الأعلى؛ أي على التصوف الشعبي والتصوف الفلسفي في آن واحد.

إن الفضاء الموجود بين الطرفين هو ما يمثله **روضة التعريف بالحب الشريف**،

ولذلك حاربت الطرفين وأبقت على الطائفة الساحلية والبونية وطوائف أخرى دونها شهرة وأهمية واعترف لها بالوجود وخصت بمظاهر التبجيل والتكريم؛ في هذا الإطار المعترف بفعالية التعاليم الصوفية **«التوسطية»** في تعبئة الناس وإشباع كثير من حاجاتهم، وفي تربية «الإنسان الكامل» الذي هو بالضرورة **«إنسان سياسي كامل»** اقترح ابن الخطيب برنامجه التربوي والتعليمي لتكوين هذا **«السياسي الكامل»**.

هكذا تَغَيَّتِ النماذج الثلاثة هدفاً مركزياً، **وهو التوفيق بين فئات المجتمع وتعزيز السلطة**، دعت القصيدة العرب للاندماج في النسيج المجتمعي، وركز كتاب **دعامة اليقين** على فكرة التوازن بين فئات المجتمع؛ وتوخت **روضة التعريف**، بالإضافة إلى ذلك، تكوين السياسي الكامل.

الغاية، إذن، واحدة وإن اختلفت وسيلة التعبير عنها؛ على أن هذا الاختلاف ليس خلافاً؛ إذ ما يجمع بينها هو أنها لم تَتَوَسَّلْ بالمنطق الصوري لتبليغ أهدافها والتعبير عن مراميها وإنما اصطنعت ما يدعى بالمنطق الطبيعي. قصيدة ابن طفيل تبتدىء بالأوامر وبتعليلها ثم تتلوها حكم مستقاة من التجربة التاريخية للعرب البدو، وحجج تاريخية على عراقة قيس ودورها في الجهاد أيام الإسلام الأولى، وما عليها من أمانة للدفاع عن الإسلام الغريب في المغارب، وخصوصاً أن وحدة النسب جامعة بين النبي وقيس والمهدي وآله.

إن هذه القصيدة تمثيل يحتوي على ممثل به، وهو حياة الإسلام في بدايته؛ وممثل، وهو حياة الإسلام لعهد ابن طفيل؛ والرسول وصحابته، والمهدي وآله.

كما أن كتاب **دعامة اليقين** تمثيل شامل. ذلك أن أبا يعزى مثله مثل الأولياء والصديقين والأنبياء. ومن هذا التمثيل الشامل تتفرع تمثيلات أخرى تحتوي على طرفين رئيسيين؛ هما: المملكة الحيوانية والمملكة الإنسانية. وقد عقدت تمثيلات فرعية تبعاً لتراتبية المملكة الحيوانية والمملكة الإنسانية. وقد بلغ العزفي رسالته من خلال التمثيلات المأثورة عن أبي يعزى بعد أن «تلقاها» بكيفية خاصة به.

وأما كتاب **روضة التعريف** فقد أقامه مؤلفه على أساس استعارتين نموذِجيَّتَيْنِ؛ إحداهما: **المحبة شجرة**، وثانيتهما: **النفوس أرض**، وقد شعب المؤلف هاتين الاستعارتين إلى استعارات مفهومية فرعية وتعابير استعارية معتمداً في تشعيباته على معلوماته في الفلسفة الأفلاطونية والأفلوطينية والهرمسية للربط بين العالم العلوي والعالم السفلي والعالم الواقعي الأندلسي، مبيناً أن الإنسان «نسخة الأكوان أدمج

خطها»، وتبعاً لذلك فهو مؤهل لأن يصعد إلى أعلى مراتب العالم العلوي فيصير إنساناً خارقاً (. . .).

إن براهين **روضة التعريف** تمثيلية مثلها مثل قصيدة ابن طفيل، و **دعامة اليقين**، وليس التمثيل إلا قسيم المنطق الصوري، فهما استراتيجيتان متكاملتان، وكان المثقف المسلم النبيه يعلم خباياهما معاً، ولكن طبيعة الجنس الخطابي وطبيعة موضوعه وأوضاع مخاطبيه وما كان يتوخاه من غايات ومرام كانت تضطره إلى أن يغلب استراتيجية على أخرى.

خلاصة و آفاق

1 ـ ضرورة التأويل:

انشغل العرب والمسلمون بإشكال التأويل كما انشغلت به من قبلهم ومن بعدهم باقي الأمم المتحضرة و«البدائية»، لأن عملية التأويل ضرورية، فكل كائن بشري سوي يعير الانتباه إلى ما يحيط به من ظواهر الكون فيريد أن يتعرف على تفاصيل ما ظهر منها، وتقوده عملية التعرف على الظواهر إلى طلب معرفة ما خفي منها وما بطن. وإذا كانت الظواهر أو الأفعال أو ضروب السلوك لا تتلاءم مع ما يستنبطه من معارف وعادات وأعراف فإنه يلجأ إلى عملية تأويل الظواهر أو ضروب السلوك أو الأفعال ليجعلها منسجمة متناغمة مع معارفه الخلفية، وهذا يعني أن الكائن البشري يعتقد في شيء أنَّهُ أصل أو أول أو أساس، وأن هناك شيئاً ثانوياً أو فرعياً يمكن أن يرجع إلى الأصل أو إلى الأوَّل أو إلى الأساس. وبهذا الاعتقاد يعمد إلى التأويل بطريق رد الغائب إلى الشاهد؛ على أن قدرة الكائن البشري المحايثة له القابلة للتطوير وللتنمية غير محدودة، وأن إمكانات الكون لا محدودة. وكلتا المؤهلتين متفاعلة مع الأخرى ولا يتحقق وجودها إلا بها؛ فهذه من تلك، وتلك من هذه. وهذا يعني أن القدرات البشرية غير محيطة بكل شيء علماً دفعة واحدة، وإنما يتحقق علمها شيئاً فشيئاً. ولذلك، فهي ترجىء ما لم تستطع معرفته وتأويله إلى حين. بيد أنها تتخذه حافزاً لتنشيط بعض القدرات من كمونها.

يعكس التأويل، إذن، الأوليات والمبادىء والأعراف ومشاغل أمة من الأمم، أو مشاغل أفراد من أفرادها. ولهذا، فإن التأويل يختلف من أمة إلى أمة ومن فرد إلى فرد داخل الأمة نفسها، بل قد يختلف أحياناً ـ جزئياً أو كلياً ـ لدى الفرد الواحد، لأنَّ

التأويل عملية تاريخية وتاريخانية، بمعنى أنه خاضع لإِكْرَاهَاتِ التاريخ ومستجيب لها، وأنه صانع للتاريخ ولثوراته. ومن يستعرض تاريخ التأويل القديم للعهدين بتياراته المختلفة والتأويل العربي الإسلامي باتجاهاته المختلفة والتأويل الحديث بمنظوراته المتعددة يتبين له صحة هذه البديهية.

مهما اختلفت التأويلات باختلاف الأديان والأجناس والأمم والجماعات والأفراد فإن أصل نشأته وسيرورته وإجرائه يرجع إلى مقولتين؛ أُولاَهُمَا غرابة الْمَعْنَى عن القيم السائدة، القيم الثقافية والسياسية والفكرية، وثانيتهما بث قيم جديدة بتأويل جديد؛ أي إرجاع الغرابة إلى الألفة، ودس الغرابة في الألفة.

2 ـ مبادىء التأويل وقوانينه:

إن العملية التأويلية لها رهان تريد أن تعززه وتسنده أو أن تخلقه وتصطنعه اصطناعاً، وللفوز بالرهان فلا بد من الانتصار على المعوقات مهما اختلفت أنواعها وأصنافها. ولتحقيق النصر فإنها تلتجىء إلى وضع مبادىء وصياغة قوانين لِتَضْبِطَ في ضوئها ـ نفسها وتحاكم خصومها إذا تجاوزوا تلك القوانين وهتكوا حرمتها؛ وهذا ما أنجزته النماذج المحللة في الفصول السابقة.

أ ـ مبادىء التأويل:

كان البلاغيون الذين حللنا أعمالهم يستحضرون ما أدت إليه فوضى التأويل في المشرق العربي من تفريق للأمة والجماعة وإشاعة التناحر بين الناس. ولذلك حاولوا جهدهم أن يضعوا مبادىء يرتكز عليها التأويل مستقاة من الآليات المنطقية بكل مكوناتها من تعريفات ومقولات وعلائق بين القضايا كما اعتمدوا على بعض المبادىء ذات الأصل الرياضي، وعلى توظيفات الآليتين الرياضية والمنطقية في أصول الفقه وفي البلاغة وفي الشعرية.

هكذا ناقش ابن عميرة ابن الزملكاني فاتهمه بالجهل بآليات المنطق، وبالاكتفاء بالقواعد النحوية التي نسبتها إلى مقصود الكلام كَنِسْبَةِ الظلال إلى الأجسام، وبالاعتماد على أدنى درجات مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب، مما أدى بابن الزملكاني إلى شناعات التجاسر على الدين وإبطال النص؛ وبعد المناقشة كان يقدم تصحيحاته ومبادئه التأويلية.

تابع ابن البناء هذا الطريق فنظم فوضى «علم البيان» حسب بعض المبادىء الرياضية والمنطقية، فوظف الاستقراء والاستنتاج لاختزال الأقسام المتعددة إلى كليات أربع، ونظرية التناسب الرياضية المنطقية التي بنى عليها عدة قضايا وأقساماً ونتائج؛ وكانت مواده الموروث العربي من بلاغة ونقد، وكان من بين أهدافه تقوية المنة لفهم الكتاب والسنة فهماً صحيحاً مستنداً إلى مبادىء علمية وكونية.

ولعل من يمثل قمة هذه الاتجاه هو كتاب **المنزع البديع**. فقد استثمر صاحبه في بنائه التراث المنطقي الصوري، وخصوصاً ما ورد في كتاب **المقولات**. هكذا صنف شتات البيان العربي إلى عشرة أجناس، ونوع كل جنس إلى أنواع وسيطة وإلى أنواع أخيرة. ولكن المبدأ الأنطولوجي الذي تقوم عليه المقولات والذي يفرض استقلال كل جنس عن آخر قد أوقعه في مآزق أشرنا إليها في مواضعها. وما يهمنا هنا هو أن الكتاب إسهام حقيقي في صياغة مبادىء تأويلية تَسْتَنِدُ إلى «قوانين كونية وإنسانية».

ب ـ قوانين التأويل:

هذه القوانين هي ما حاول ابن رشد ـ قبل ذلك بكثير ـ أن يستند إليها ليضبط التأويل. ولذلك كان المنطق التاريخي يفرض أن يكون البداية؛ ولكن ما يشفع لنا هو المنهاجية التي اتبعناها التي تسعى إلى ابراز القوانين المجردة المتعالية من خلال بنيات متجانسة أو كالمتجانسة أو متخالفة ولكنها تجنس بالمماثلة والمشابه.

١ ـ الأزواج:

ينطلق ابن رشد من وضع أزواج يحلل ـ في ضوئها ـ إشكال التأويل ويقننه ليصل إلى تحقيق رهانه؛ وهذه الأزواج هي: التأويل البرهاني/غير التأويل البرهاني؛ الخاصة/العامة؛ ما يؤول/ما لا يؤول؛ حقيقة/مجاز.

2 ـ الأرباع:

وقد ظهر له أن زوج: «حقيقة/مجاز غير مُوفٍ بغرضه فَوَلَّدَ من الحقيقة زوجاً ثانياً؛ هو: ظاهر يجب تأويله/ظاهر لا يجوز تأويله. وولد عن المجاز زوجاً ثانياً؛ هو: تمثيل وتشبيه يجب تأويله/تمثيل وتشبيه لا يجوز تأويله.

يتبين من هذا أن ابن رشد وظف المنهاجية الرياضية المنطقية الأثيرة؛ وهي:

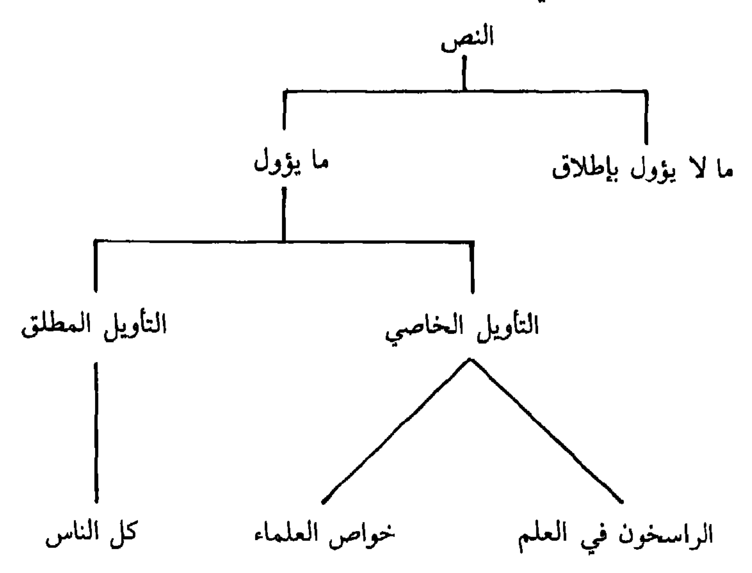
الطرفان المتقابلان والوسط الذي يحتوي على جنبتين؛ إحداهما تميل إلى ما لا يؤول، وثانيتهما ترجح نحو ما يؤول.

3 ـ الاسْدَاسُ

غير أنه ظهر لابن رشد أن هذه العلائق المنطقية المتحصلة من القسمة الزوجية ومن القسمة الرباعية لم تستوعب كل العلائق الممكنة؛ ولذلك أضيفت علاقتان جديدتان هما: الطرف المحايد والطرف المشوب؛ وقد اسْتَثْمَرَ ابن رشد هذه العلائق ليصل إلى حلول توفيقية، أو إلى تبيان أن ما يكون موضع نزاع غير وارد لتجنب افتراق الأمة واختلافها وتناحرها.

4ـ خطاطة التأويل:

رفض ابن رشد مبدأ التناقض ففتح مجالاً واسعاً لإنشاء علاقات متعددة، مما أتاح بروز أطراف محايدة وحلولاً توفيقية؛ وهكذا انطلق من قسمة ثنائية كبرى لينتهي إلى خطاطة متعددة العلائق؛ وهي:



على أن ابن رشد لم يقدم قواعد تفصيلية تداولية لضبط حدود التأويل، وإنما صاغ مبدأ عاماً؛ وهو: «**قانون التأويل العربي**».

وقد تلقف الشاطبي خطاطة ابن رشد ونَمَّاهَا وَفَصَّلَ فيما أجمل فيه ابن رشد؛

وهكذا اجتهد فقدم مبادىء وقواعد وضوابط تأويلية؛ وهي قاعدة الخطاب المؤول، وقاعدة وضع المؤول، وقاعدة وضع المؤول له وقاعـدة مراعـاة المؤول لمقتضيات الأحوال ومجاري عادات العرب، وقواعد لإثبات تماسك النص وانسجامه، واستثمر المبادىء المنطقية لإنجاز مشروعه العلمي.

جـ - بين المبادىء والقوانين:

على أن المكلاتي وقف متوسطاً بين أهل المبادىء وأرباب القـوانين؛ فقد استغل معارفه المنطقية لإفساد تأويل سابقيه مـادة وصورة، ولتصحيح تأويله مـادة وصورة، واعتمد على قانون التأويل العربي لتأويل بعض الآيات، ولكنه ترك بعضاً منها على ظاهره؛ إنه لم يقدم إطاراً متماسكاً منطقياً أو رياضياً.

3 - القراءة:

يتبين من هذا أن كل مؤلف مؤول بكيفية أو بأخرى؛ وإذا ما صح هذا فـإننا نقترح درجة دنيا من التأويل سندعوها «القراءة». وسندرج ضمنها قصيدة **ابن طفيل** و **دعامة اليقين** للعزفي، و **روضة التعريف** لابن الخطيب.

نقول معاداً من قولنا مكروراً إذا ذكرنا أن ابن طفيل لم ينظم قصيدته إلا بعد أن اطلع على تاريخ قيس وما قيل فيهم من أشعار وما كتب حول مآثرهم وحول خصال الأعرابي البدوي، وعلى ما ورد من آيات قرآنية وأحاديث نبوية ومأثورات واردة في حق المجاهدين الصادقين المدافعين عن الإسلام، وعلى ما قيل في مساوىء قيس ومساوىء الأعراب. ولكنه أول ما قرأ وانتقى منه ما يلائم غاياته وأهدافه.

ولعل العزفي فعل الصنيع نفسه؛ فقد زعمنا قبل أن ما كان يُرْوَى من مناقب أبي يعزى وكراماته أكثر مما جمع في دعامة اليقين، إذ أبعد ما كان يخل بشرطه الظاهر أو المضمر. ومن يرجع إلى ما روي من مناقب وكرامات في **التشوف** يجده يختلف بعض الاختلاف عما في **دعامة اليقين**. ومهما كان ذلك الاختلاف فـإنه لا ينبغي الاستهانة به.

وأما صاحب روضة التعريف فهو قارىء بامتياز. فقد صال وجال في مختلف المعارف الإسلامية والدخيلة فأخذ ما أخذ وأبعد ما أبعد وسكت عما سكت، موظفاً في الأخذ وفي الإبعاد معارفه المنطقية والغنوصية والأصولية والكلامية.

4 ـ صنع التاريخ بالتأويل:

إن هذا المشروع القرائي سعى إلى توحيد الأمة كما أن المشروع التأويلي تغيّا الغاية نفسها؛ ومع هذه النزعة التوحيدية المهيمنة فإن بعض المؤولين المستنيرين كانوا يرون أن ما قدموه من مبادىء وقوانين للتأويل ليست قطعية ملزمة، وإنما هي ظنية تأطيرية تمنع من الزيغ والضلال؛ ولذلك، فإنه لا مانع من الإضافة إليها ومن الاختلاف في عددها وفي وجاهتها. وقد صاغوا لهذا السبيل أقوالاً مأثورة: **«ثبت عند النظار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها»، و «ثبت أن الظنيات عريقة في إمكانات الاختلاف فيها، لكن في الفروع دون الأصول».**

في ضوء هذا يمكن النظر إلى المشروع التأويلي من زاويتين؛ وكلتا الزاويتين تجعل منه معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا؛ فأما معاصرته لِنفسه فهذا لا يحتاج منا إلى إسالة المداد فيه مرة أخرى، وأما معاصرته لنا فيمكن أن ينظر إليها من ناحيتين: ناحية إيديولوجية سعت إلى التوفيق بين فئات المجتمع دون إلْغاء أية فئة؛ وهذا ما يجده القارىء عند ابن رشد وابن طفيل والشاطبي متجلياً في طروحاتهم الفلسفية والتأويلية كالاعتراف بتعدد الطرق المؤدية إلى المعرفة وعدم التقابل بين المذاهب والاتجاهات والتركيز على الحد الأوسط والطرف المحايد، وهذا ما يعثر عليه لدى البلاغيين في التوفيق بين أصول الثقافة «الإنسانية الكونية»، والثقافة العربية الإسلامية الأصيلة، وهذا ما يصادفه لدى العزفي في التوفيق بين الفقه والحديث والتصوف، وعند ابن الخطيب في الجمع بين الهرمسية والأرسطية والعقلانية الإسلامية.

وأما الناحية الثانية فهي علمية تتجلى فيما وظفه من مبادىء منطقية ورياضية وبلاغية ولسانية، وهي مبادىء ما زالت تحتل الساحة إلى الآن رغم الثورات العلمية المتعاقبة. وقد قدمنا في فصول هذا الكتاب أدلة على ذلك.

غير أن ما قدمناه قد يطعن فيه بالتفرقة الحادة بين العامة والخاصة لدى مثقفي المغارب؛ بيد أن هذه التفرقة هي أساس التوحيد لأنها تراعي أقدار عقول الناس: العامة تُشْبَعُ حاجاتهم بصياغة تمثيلات تقرب المعنويات إلى عقولهم، وبظواهر الآيات القرآنية، والحديث والآثار، وأما الخاصة والراسخون في العلم فلهم أن يتفلسفوا ويتمنطقوا ويتكلموا.

5 ـ الكشف بالنسق :

إن ما ورد في هذا الكتاب من أطروحات ليس جديداً كل الجدة، فقد قدم بعضها مؤرخون ومتلفسة ومتأدبون وبلاغيون ودارسو التصوف والنحو والتاريخ (. . .)؛ على أن هذه الدراسات «القطاعية»، رغم أهميتها وضرورتها، قد تمالىء الموضوعات والأشخاص والزمان والمكان. فقد تعلي من شأن بعض أنواع الخطاب وتخفض من شأن أنواع أخرى. فقد تعلي من شأن الخطاب الفلسفي ولا تكترثُ بِمَا عداه، وقد تُسْمِي الخطاب الصوفي وتغض الطرف عما عداه (. . .).

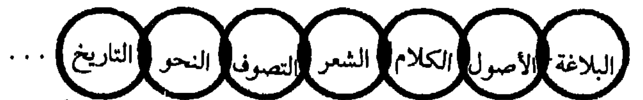
بالإضافة إلى هذا، فإن تلك الدراسات تحكم التقسيم السياسي والمجال الجغرافي وعبقرية الأشخاص في تحليل الظواهر الثقافية؛ هكذا يجد القارىء العصر المرابطي والعصر الموحدي والعصر المريني، وكل عصر مقسم إلى حقب، ويعثر على الأدب موصوفاً بـ «الأندلسي» و«المغربي». . . ويصادف نزاعاً في الشخصيات؛ إن هذه التقسيمات «النوعية» والزمانية والمكانية والانتمائية تؤدي إلى تفضيل نوع خطابي على نوع آخر، وعصر على عصر ومكان على مكان، و«تأميم» للشخصيات.

هيهات أن نحط من قيمة الدراسات التاريخية الحقة المراعية لكل العناصر المذكورة، وإننا لنرى ضرورتها وأسبقيتها، إذ لو استطعنا أن نرصد أخص الخصائص لكل عصر ولكل حقبة ولكل شهر ولكل يوم، ولكل مجالٍ جغرافي إلى الشبر، ولكل شخص في عمله اليومي والليلي، ولكل خطاب إلى الجزء الذي لا يتجزأ لَكُنَّا من الراضين المَرْضِيِّينَ والسعداء المُسْعدِينَ.

وعليه، فإن محاولتنا لا تقلل من أهمية أية مقاربة مهما كان توجهها ومهما كانت قيمتها، ولكنها باعتبار غاياتها تبنت منهاجية بنيوية ـ نسقية في منظور **«الأمد الطويل»**؛ منهاجية بنيوية لأنها رصدت كل خطاب على حدة محللة بنياته الكبرى والصغرى ومقدمة مفاهيم يمكن أن يُفَكَّكَ في ضوئها، ومنهاجية نَسَقية لأنها حاوَلَتْ أن توجِدَ علاقات بنيوية ووظيفية بين أنواع خطابية مختلفة.

إن البلاغة ـ الأصول ـ الكلام ـ الشعر ـ التصوف ـ النحو ـ التاريخ (. . .) «أجناس» مستقلة نقية في غير المقاربة النسقية، وأما ضمنها فهي «أجناس» متداخلة البنى والوظائف. وقد بينا أن الآليات المنطقية والقياسية تحكمت بدرجات متفاوتة في كل «الأجناس» الخطابية المحللة؛ وأنها تهدف إلى وظيفة كبرى؛ وهي التوفيق؛ فهذه

«الأجناس» تتداخل بعض التداخل مما يجعلها تكون سلسلة مترابطة الحلقات.



ولكنها ليست متطابقة، وإنما بينها فروق وتمايزات تجعل كلاً منها يتسم ببنية خاصة ويقوم بوظيفة معينة في وسط معين. فما كان للبلاغة أن تسد مسد أصول الفقه، وما كان لأصول الفقه أن ينوب عن قصيدة الشعر، وما كان لهذه أن تغني عن المناقب والكرامات (...).

إن تلك «الأجناس» جميعها تكون نسقاً كبيراً هي عناصره المتعالقة المترابطة المتمايزة، وكل «جنس» منها نسق فرعي، وكل نسق فرعي ينحل إلى أنساق صغرى؛ على أن النسق ليس مفتوحاً إلى ما لا نهاية ولكنه مُسَيَّجٌ بحدود من وضع المحلل المتفاعل مع محيطه والمعتمد على تجربته الثقافية وكفاياته الفطرية والتخيلية.

على هذا الأساس يمكن افتراض أربعة آماد ثقافية ذات أربعة إشكالات إديولوجية؛ ألا وهي:

- إشكال التوفيق والتوحيد للقيام بالجهاد؛ ينتهي باسترجاع النصارى للأندلس.
- إشكال تحصين الذات، ينتهي بمجيء عهد المنصور الذهبي.
- إشكال استرجاع العصر الذهبي للدولة المغربية ينتهي بالحماية الفرنسية.
- إشكال بناء الدولة العصرية.

هذه إشكالات أربعة هي المضمون الثقافي للآماد الأربعة؛ على أن هذه الإشكالات ومضامينها بينها علاقات شبيهة بالعلاقات التي بين «الأجناس» التعبيرية، إذ لا قطيعة إبستمولوجية أو تاريخية في المجال الثقافي والتاريخي المغربي (المغاربي).

هذا «رهان» من أنواع رهان التأويل في المقاربة النسقية، وما علينا إلا أن نسارع إلى كسبه بالبحث العلمي الجاد والجديد حتى نستنير بماضينا لحل مشاكلنا.

المصادر والمراجع



1 ـ قائمة المصادر والمراجع بالعربية:

- الآمدي علي بن أبي علي بن محمد أبي الحسن سيف الدين، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980/1400.
- الأخضري عبد الرحمان بن محمد الصغير، **السلم المنورق**، في مجموع مهمات المتون. ط. رابعة 1949/1369، ص 262-271.
- أحمد أمين: **ضحى الإسلام**، مصر، 1962.
- أومليل علي، **الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1984/1404.
- الألوسي البغدادي أبي الفضل شهاب الدين، **روح المعاني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- أرسطو، **فن الشعر**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة، 1953.
- ابن البناء المراكشي العددي، **الروض المريع في صناعة البديع**، تحقيق. اذ. رضوان بنشقرون، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، 1985.
- ابن زيدان عبد الرحمان، **إتحاق أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**، ط. أولى، 1931/1342.
- ابن خلدون، **المقدمة**. ط. ث. 1961، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان.
- بهاء الدين السبكي أحمد أبو حامد، **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**، مصر، 1927.
- ابن عميرة، **التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات**، تقديم وتحقيق د. محمد ابن شريفة، دار النجاح، الدار البيضاء، 1991.
- ابن صاحب الصلاة، **تاريخ المن بالإمامة**... تحقيق. د. عبد الهادي الشنازي، بيروت، 1964/1383.

- ابن سينا، **الشفا**: المنطق، راجعه وقدم له، د. إبراهيم مذكور، تحقيق سعد زايد، القاهرة، 1964.

- بدوي عبد الرحمان، **المنطق الصوري والرياضي**، ط. رابعة، الكويت، 1977.

- ابن رشد، **تلخيص المقولات**، مصر، 1980.

- **فلسفة ابن رشد**، بيروت، 1978/1398.

- **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق. د. ألبير نصري نادر، ط. ثانية، دار المشرق، بيروت 1973.

- **الكشف عن مناهج الأدلة**، تحقيق. د. محمود قاسم، القاهرة، 1964.

- ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**. تحقيق. د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1973، والقسم الأول، 1984، ص 271-272، تحقيق د. محمد ابن شريفة.

- ابن سعيد، **الغصون اليانعة في محاسن شعراء المئة السابعة**، تحقيق. د. إبراهيم الأبياري، دار المعارف، مصر، 1945.

- ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، قسم الموحدين، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1406-1985.

- ابن تيمية، **مجموع فتاوى**، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب.

- ابن شريفة محمد، **ابن عبد ربه الحفيد، فصول من سيرة منسية**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992.

- ابن الزُّبَيْرِ أحمد الثقفي، **الزمان والمكان**، حققه وضبطه وقدم له وعلق عليه د. محمد بن شريفة، 1413/1993.

- ابن الخطيب، **روضة التعريف بالحب الشريف**، تحقيق، د. محمد الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، بيروت، 1970.

- **كناسة الدكان بعد انتقال السكان**، تحقيق، د. محمد كمال شبانة، ومراجعة دكتور حسين محمود، مصر.

- ابن المبارك أحمد، **الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ**، دار أسامة، بيروت، 1987.

- الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، ط. ثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1987.

- **الجاحظ**، عمرو بن بحر، **كتاب الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ثالثة، 1969.

- محمد خطابي، **لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب**، 1991. المركز الثقافي العربي.

- الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، المكتبة الإسلامية.

- السجلماسي أبو محمد القاسم الأنصاري، **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع**، تحقيق، د. علال الغازي، مكتبة المعارف، 1980.

- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، **الموافقات في أصول الشريعة**، تعليقات عبد الله دراز، ط. ثانية، 1975/1395.

- **الاعتصام**. دار المعرفة، بيروت، لبنان.

- عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، أطروحة مرقونة.

- ابن طفيل، **حي بن يقظان**، قدم له وحققه فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1974/1394.

- قصيدة شعرية في الحث على الجهاد.

- عبد الرحمان طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، 1989.

- محمد العمري، **تحليل الخطاب الشعري، البنية الصوتية في الشعر. الكثافة. الفضاء. التفاعل**. - المغرب، الدار البيضاء، 1990.

- العزفي، أبو العباس أحمد، **دعامة اليقين في زعامة المتقين (مناقب الشيخ أبي يعزى)**، تحقيق. أذ. أحمد التوفيق، مكتبة خدمة الكتاب، الرباط، 1989.

- القزويني زكريا بن محمد بن محمود، **عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب**

الموجودات، مطبوع بهامش «حياة الحيوان الكبرى» للدميري.

- الخطيب القزويني، **الإيضاح في علوم البلاغة**، محمود عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني.
- القلماوي سهير، **ألف ليلة وليلة**، دار المعارف، مصر، 1966.
- الكتاب المقدس، سفر الخروج، 1878.
- المكلاتي أبو الحجاج يوسف بن محمد؛ كتاب **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**، مصر، 1977.
- محمد مفتاح، **مجهول البيان**، 1990. دار توبقال.
- **تحليل الخطاب الشعري**، ط. أولى، 1985. المركز الثقافي العربي.
- **دينامية النص**، 1987. المركز الثقافي العربي.
- محمد الماكري، **الشكل والخطاب**، **مدخل لتحليل ظاهراتي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1991.
- النقاري حمو، **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية**، 1991.
- الناصري أحمد، **الاستقصاء لأخبار دور المغرب الأقصى**، دار الكتاب، البيضاء، 1956.
- سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، *1987*.

2 ـ قائمة المراجع بغير العربية:

- Jin Soon Cha, **Linguistic Cohesion in Texts: Theory and discription,** Seoul, 1985.
- Umberto Eco, **Semiotics and The Philosophy of Language,** 1984.
- The limits of interpretation, Indiana University proh, 1990.
- Richard Fiorodo, «Time binding and native People: A Semiotic interpretation». Semiotica. 84-3/4 (1991).

- Georges Kleiber, La Sémantique du prototype, Catergories et sens lexic-cal, P.U.F, 1990.

- Georges La koff, «Cogmitive Semantics»in Meaning and Mental represn-taion (eds.) by umberto Eco et al, 1980.

- George A. Miller, «images and Models, Similes and Mataphors», in **Metaphor and Thought,** Andrew Ortony (ed), 1986.

- Michel Meyer, **Questions de Rhétorique Language, raison et séduction,** France, Paris, 1993.

- Jean Molino, Joelle Tamine, **introduction à l'analyse linguistique de la poésie.** P.U.F, 1982.

- François Rastier, **Sémetique interprétative,** P.U.F, 1987.

- Philibert Secretan, **L'Analogie,** qe sais-je? P.U.F, 1984.

- Daniel Schutzer, **Artificial intelligence,** New-York, 1987.

- Geraud Tournadre, **Le Principe d'homogénéité,** presse de l'Université de Paris - Sorbonne, 1988.



المحتويات

الباب الثالث: مثالات التأويل:


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

صـــدر
للدكتور محمد مفتاح
عن المركز الثقافي العربي

1 ـ **تحليل الخطاب الشعري**
(استراتيجية التناص)

2 ـ **دينامية النص**
تنظير وانجاز
حائز على جائزة المغرب الكبرى
في الأدب والفنون لعام 1987.





التلقي والتأويل

استندت هذه المنهاجية إلى رؤيا فلسفية ترفض الانفصال المطلق وتبعد الاتصال المطلق وتأخذ بـ «البين بين»؛ وكانت أدوات المنهاجية النظرية والوصفية هي مبادىء نظرية التناسب بما تعنيه من مقايسة واستعارة ومشابهة، ونظرية الشاهد الأمثل في صِيغَتَيْهَا الأصلية والموسعة، ونظرية التداوليات، ونظرية التلقي والتأويل.

هكذا، نقلنا نظرية التناسب من أمثلتها المتداولة في الكتب البلاغية، ومن التعابير المُجْتَزَأة، إلى إثبات التناسب بين أنواع من الخطاب، ومقايسة خطاب على خطاب، وتشبيه خطاب بخطاب. وزحزحنا نظرية الشاهد الأمثل عَنْ علم الدلالة المعجمية لِجَعْلِهَا أداة نظرية ووصفية لإثبات العلاقة بين أنواع من الخطاب في منظور الأمد الطويل. ورصدنا ـ بالتداوليات ـ خصائص كل خطاب وطرق براهينه وأدوات إقناعه وإمتاعه وهيأة المخاطبين به وكيفية تلقيهم إياه. وأبَنَّا ـ بالاعتماد على نظرية التلقي والتأويل ـ أن أسلافنا كانوا يقرأون ويؤولون لا للمتعة وحدها ولا لإثبات مهاراتهم في استنباط القراءات اللامتناهية وإنما كانوا يهدفون بقراءاتهم وتأويلاتهم إلى توجيه التاريخ والمساهمة في صنعه.

لهذا، فإن قارىء هذا الكتاب لن يجد تمرينات تطبيقية لبرنامج تلك النظريات بكل تفاصيله وإنما ما سيعثر عليه هو اتخاذ مبادئها أداة استكشاف لفضاء أرحب وأغنى، هو التحليل الثقافي.

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت ـ لبنان
ص . ب 4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب